المولدي عزديني

فلسفة القيم النقدية عند نيتشه

استشكال الإتيقا وسؤال النقد الجذري



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

فلسفة القيم النقدية عند نيتشه

استشكال الإتيقا وسؤال النقد الجذري

المولدي عزديني



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
عزديني، المولدي
فلسفة القيم النقدية عند نيتشه: استشكال الإتيقا وسؤال النقد الجذري/ المولدي عزديني.
380 ص.؛ 24 سم.
يشتمل على بيليوغرافية (ص. 353-369) وفهرس عام.
ISBN 978-614-445-513-5
1. نيتشه، فريدريك، 1844-1900 - فلسفة. 2. الفلسفة الألمانية. 3. الأخلاق - فلسفة. 4. القيم الأخلاقية. 5. القيم (فلسفة). 6. النقدية (فلسفة). أ. العنوان.
193

العنوان بالإنكليزية

Nietzsche's Critique of Values:
Ethics and Radical Critique

by Mouldi Ezdini

الأراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن
اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشر
المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

شارع الطرفة - منطقة 70
وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطر
هاتف: 0097440356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 1991837 00961 فاكس: 1991839 00961
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الأولى
بيروت، كانون الأول/ ديسمبر 2022

الإهداء

إلى روحَيْ أمّي وأبي رحمهما الله

إلى ذرّيّتي وزوجتي وإخوتي

إلى فرح ... حفيدتي الحبيبة



المحتويات

مقدمة

يتعلّق الأمر في هذا المقام الفلسفي[1] بالنّظر في غرض راهن: الوشيجة بين الإتيقي قيميًّا والتجذير النقدي فكريًّا. وهذا مجال أكسيولوجيا نقدية (une axiologie critique) حيث تُخضِع فلسفة القيم النقدية مع نيتشه[2] جملة أنماط التفكير في قيم المعرفة واللّاهوت والسياسة والأخلاق ... إلى فعل تفكير نقدي غير معهود أسلوبًا وكلمة. فعلى أي نحوٍ تكون فلسفة الإتيقا من لوازم عالَم التفكير اليوم؟ من الصحيح أنَّ أزمةً كبرى عصفت بنا اليوم في أقاليم جميع المعارف من الآداب والفنون والإنسانيات، وحتى ممّا يسمّى العلوم الدقيقة[3]. بناء عليه، هل يكون الأمر، في المقابل، من قَبيل الصُّدفة أن يهتمّ التفكير الفلسفي المعاصر بمسألة الإتيقا والحال أنَّ "الإتيقا تَجهل الصُّدفة"[4]،

---

(1) أصل العمل أطروحة دكتوراه عُدِّلت وفقًا لمقتضيات النشر. وقد أشرف عليها الأستاذ عبد العزيز العيادي، فله كل الشكر والتقدير.

(2) فريديريك نيتشه: فيلسوف ألماني، وُلد في 15 تشرين الأول/ أكتوبر 1844، بمدينة روكن البروسية، وتوفي يوم 25 آب/ أغسطس 1900، بمدينة فايمر، وتحديدًا بمنطقة ساكس-فايمر-آيزناخ، وأصبح أثره الفلسفي الكوني بيّنًا، في الأساس، منذ النصف الثاني من القرن العشرين.

(3) يمكن المعارف المتداخلة المساهمة في توسيع دائرة النّظر في هذا المسمّى: **فلسفة القيم النقدية**. وفي هذا السياق، تنشأ تهيئة أكسيولوجية تستند إلى ممارسة فلسفية نقدية وإتيقا موجّهة. يُنظر هذه الفقرة: "الأكسيولوجيا مدعوّة اليوم إلى إعطائنا حلولًا للمأزق القيمي الذي يعانيه إنسان العصر" في: هشام بن جدّو، **سؤال القيمة: مقاربة لرصد إشكالية القيمة في فلسفة لافيل** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018)، ص 11.

(4) Sören Kierkegaard, *Crainte et tremblement*, Paul-Henri Tisseau (trad.), Jean Wahl (intro.) (Paris: Aubier, 1984), p. 140.

زمن قبيل أن يتطلّع هذا التّفكير إلى نقدٍ جذريٍّ والحال أنّ "النّقد المعاصر هو نقد جذريٌّ"[5] بطبعه وتعريفه؟ وهل من الصحيح أنّ ميلاد تفكير "نيتشه الأمس هو للغد"[6]؟ ثمّ بأيّ معنى اعتبر نيتشه منذ سنّ فلسفية مبكّرة خصيصة الإتيقا قرينةً للفعل الإنساني ذي القيمة العالية من خلال رسالة له؟ وفيها كتب لأحد أصدقائه: "يمارس كلّ فعل له شيء من الأهميّة تأثيرًا من طراز إتيقي"[7]. بناء عليه، نحسب أنّ من بين الأعمال المهمّة في التّفكير الفلسفي اليوم تشخيص القيم في مجال الفعل البشري بعامّةٍ. ربّما يكون من لوازم فلسفة الفعل غرز شوكة الفلسفة في منابت مِلّتها الحقّ، عسى أن يبلغ التّفلسف مقاصده بذات مبادئه ودونما استعارةٍ للفاسد من القيم، استعارة أباح العصر ظاهرتها. فهل

(5) Jean-René Ladmiral, "Archéologie de la critique," dans: Béchir Kondhai (dir.), *Critique et vérité*, actes du colloque (Kairouan, avril 1998) (Tunis: Le Gai savoir, La Faculté des lettres et sciences humaines de Kairouan, 2007), p. 35.

(6) Georges-Arthur Goldschmidt, "[Dossier: "Nietzsche, Schopenhauer et Kierkegaard, les textes fondamentaux et leurs commentaires"]. Nietzsche, la pensée et le style," *Le Point*, no. 15 (Septembre-Octobre 2007), p. 77.

(7) Friedrich Nietzsche, "Lettre à Paul Deussen: Naumburg, 4 avril 1867, Lettre n° 539," dans: *Correspondance I: Juin 1850-Avril 1869*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes établis), Henri-Alexis Baatsch, Jean Bréjoux & Maurice De Gandillac (trad.) (Paris: Gallimard, 1986), p. 500.

للضرورة المنهجية، وتيسيرًا للمتابعة، يمكن في هذا السياق الرجوع والاطلاع مقدّمًا على الجزء الرئيس من الأعمال التي سنعتمدها في هذا الكتاب، ضمن مشروع الطبعة النقدية العلمية للأعمال الكاملة بالفرنسية

(éd. critique et scientifique des *Œuvres philosophiques complètes* de Friedrich Nietzsche)

أوّلًا: المجلدات الأربعة الأولى:

Friedrich Nietzsche, *Correspondances*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes établis), 4 tomes (Paris: Gallimard, 1986-2015):

- *Correspondance I: Juin 1850-Avril 1869*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes établis), Henri-Alexis Baatsch, Jean Bréjoux & Maurice De Gandillac (trad.) (Paris: Gallimard, 1986).
- *Correspondance II: Avril 1869-Décembre 1874*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes établis), Jean Bréjoux & Maurice De Gandillac (trad.) (Paris: Gallimard, 1986).
- *Correspondance III: Janvier 1875-Décembre 1879*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes établis), Jean Lacoste (trad. et notes) (Paris: Gallimard, 2008).
- *Correspondance IV: Janvier 1880-Décembre 1884*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes établis), Jean Lacoste (trad. et notes) (Paris: Gallimard, 2015).

ثانيًا، الأعمال الكاملة:

Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes établis et annotés), Gilles Deleuze & Maurice De Gandillac (dirs.), 14 tomes en 18 vols. (Paris: Gallimard, 1975-2008).

تُختصَرُ مبادئ فعل التفلسف النَّقدي في مجرّد عمل معرفي محض أم تتعدّاه لتسكن حلّتها: الإتيقا، أي حلّة المفكّرين الأرستقراطيّين في الفلسفة؟

بإيجاز، إن التفلسف جماع الأدبي بما هو إلى حدٍّ ما إتيقاء وتدبير التعقُّل بما هو على نحو ما نقد جذري. ومأتى الجذرية هنا أنَّ التفلسف في صيغته النيتشوية كان نقدًا – فعلًا – تحرُّرًا في ما وراء جميع أشكال الخشية، أو الإرغام الفلسفي النَّسقي الكلاسيكي، وفي الآن ذاته جرأةً أدبيّة– نفسية من جنس الإتيقا. ههنا نكتفي بالقول اختصارًا ودونما استباق، إنَّ جذريّة النَّقد الفلسفي هي إتيقيّته. فما الذي يشرِّع بسط "استشكال الإتيقا وسؤال النَّقد الجذري في فلسفة نيتشه" للنَّظر الفلسفي؟

أوَّلًا: إثارة الإشكاليَّة الفلسفيَّة والتَّشريع النَّظري لطرحها

سبق لأحد شرّاح نيتشه بيان "إذا تعلّق الأمر بمعرفة لماذا ينبغي قراءة نيتشه اليوم وما هو هذا 'اليوم'، نقترح ثلاث نقاط مهمّة [...] [8]، بما أنّه يبحث عن تأسيس حضارة جديدة، ثقافة جديدة، على قواعد أخرى غير الثقافة الأخلاقية. [...] وينبغي ألّا ننسى أنَّ نيتشه انشغل كثيرًا بزمنه، ولكن بطريقة نقدية قصوى. خصوصًا [...] نقد ما يسمّيه 'الأفكار الحديثة': التقدُّم، والخلقنة، والسّعادة. والنقطة الثّالثة هي طبعًا المقدرة الكليّة للتقنية"[9]. ومن ثمّ، لعلّ أقرب عتبة نلج من خلالها فلسفة نيتشه هي عينها التي تكاد تكوِّنُ كلّ فلسفته: القيم بصورة عامّة، والأخلاقيّة منها بصورة خاصة، وهذا ما يشرِّع القول "إنَّ الفلسفة الأخلاقيّة تقود إلى الفلسفة"[10]. فما الذي يسوِّغ لنا الاهتمام بركْنَيْ هذه الفلسفة؟ للإجابة عن هذا السُّؤال سنبسط تشريعَيْن فلسفيَّيْن حَكَمَا تخيُّر مبحث "استشكال الإتيقا وسؤال النَّقد الجذري في فلسفة

(8) تشير هذه العلامة [...] إلى تدخلنا في النص الأصلي. (المؤلف)

(9) Eric Blondel, "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme"]. L'Homme moderne a perdu les lois magiques de la nature," [Réponse à la question: *Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?* propos recueillis par David Rabouin], *Le Magazine littéraire*, no. 383 (Janvier 2000), p. 29.

(10) Eric Weil, *Philosophie morale*, 4ème éd. (Paris: Vrin, 1987), p. 209.

نيتشه"، وهما: أوّلًا، جرأة كلمة النّقد الفلسفي. وثانيًا، ما تثيره مسألة الإتيقا في فلسفة نيتشه من إعضال.

1 - جرأة كلمة النّقد الفلسفي

إن اهتمام فلسفة نيتشه بنقد القيم الأخلاقيّة هو نظر في مجمل قيم العصر، خصوصًا أنّ العصر يفتقر في الغالب إلى قيم النّبل الفكري والأدبي. لذا، فإن التّجريم الفلسفي النيتشوي للأخلاق هو نتيجة فلسفيّة طبيعيّة لتجاسره بالنّقد على القيم بصورة عامّة. تبعًا لذلك، "يقصد نيتشه من القيم قبل كلّ شيء القيم الأخلاقيّة والثّقافيّة، وهو ينشر نقده [...] لكلّ الفكر الفلسفي السّابق تبعًا لهذين المحورين"[11]. وهكذا، فإنّ من فضائل الكلمة الفلسفيّة الجريئة لدى نيتشه حُسن تخيُّرها موضوعها بدقّة متناهية: الأخلاق، وأداته بالشّجاعة المطلوبة: النّقد، وظرفيّته: الهُنا والآن المفتوحتين على فيض الرّاهن والصّيرورة، اللذين يُدْبِرُ بعضٌ من الفلاسفة عادةً أمام عاصفتهما المكسوّة صمتًا. وأخيرًا، ثمّة إيقاع لتلك الكلمة ذات النّبرة الوجدانيّة العنيفة، والنّابعة من "فيض الخاطر" الفلسفي المتطلّع إلى المقاومة الفكريّة من أجل الأحياء والأموات سواءً بسواء.

أمّا من جهة الموضوع، وحيثما تكون الأخلاق هي المستهدفة بالنقد، فإنّ نيتشه يجرؤ على القول إنّ "علم الأخلاق' السّابق كلّه، ومهما كان وَقْعُ ذلك عجيبًا على السّمع، ما يزال يفتقر إلى مشكلة الأخلاق نفسها: يفتقر إلى الارتياب في أنّ ثمّة مشكلًا ما هنا"[12]. ولعلّ نيتشه نفسه كان على وعي فلسفي متفرّد بعظمة الفعل في هذا المجال الذي يكاد يسمّى مجال "الافتراءات البشريّة"؛ إذ إنّ "كلّ مَنْ يُريد أن يجعل من المسائل الأخلاقيّة مادّةً للدراسة، قد

(11) ستيان أوديف، على دروب زرادشت، ترجمة فؤاد أيوب (بيروت/ دمشق: دار دمشق، 1983)، ص 40.

(12) فريدريش نيتشه، "في تاريخ الأخلاق الطّبيعي"، في: فريدريش نيتشه، ما وراء الخير والشّر: تباشير فلسفة للمستقبل، ترجمة جيزيلا فالور حجّار، مراجعة موسى وهبة (بيروت: دار الفارابي؛ بئر مراد رايس، الجزائر: المؤسّسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، 2003)، الفصل 5، فقرة 186، ص 126. [بتصرّف]

يفتح ميدان عمل عظيم"[13]. فلا تكمن الأصالة الفلسفيّة لموضوع الأخلاق في انتسابه إلى المفاهيم الكبرى الجذّابة لعموم الفلاسفة. ويكفي أن نعود بالذّاكرة إلى شخوص فلسفيّة من قَبِيلِ أفلاطون وأرسطو وأبيقور وسبينوزا وكانط وهيغل ... إلخ، حتى نقيم الحجّة المطلوبة على أنّ النّقد الفلسفي للأخلاق البشريّة يبلغ حدَّ مرتبة القول (وربّما يفوق) في الوجود البشري "بما هو وجود".

لذا، فنصيبنا من البحث الفلسفي، اليوم، هو القول في الأخلاق؛ ذلك أنَّ جميع تجاربنا المعيشة، وبشتّى صنوفها، تتوفّر على مقدارٍ من الأخلاق الجيّدة أو الرّديئة، علمًا -أنّ الصُّورة التي نراها للمرّة الأولى ترسمها مباشرة بمساعدة كلّ تجاربنا القديمة، وفي كلّ مرّة تبعًا لدرجة نزاهتنا وإنصافنا. حتى في نطاق الإدراك الحسّي لا وجود إلّا لتجارب أخلاقيّة معاشة"[14]. وما ذلك لأن لنا مع الأخلاق تاريخًا بشريًا، بل لأنّها استعارات الرّاهن الأكثر تزلّفًا ونسُّرًا على التّزييف، في الرّضا عن البشر كما في التّنكيل بهم، في محاور التّفكير الفلسفي ومغاور التّدمير العسكري، في النّجاعة والمجاعة، في الغيبة والهيبة. وباختصار، إن الأخلاق موضوع فلسفي بامتياز. ولئن كانت تقوّي العزم الفلسفي لدى بعض البشر، فإنّها تخذله في المقابل لدى بعضهم الآخر.

إنَّ النّقد الجذري[15] للأخلاق هو موضوع فلسفي لفيلسوفٍ ألقى بقديم الألواح ورفع جديدها. يتساءل نيتشه: "كيف حصل أنّي لم ألتق إطلاقًا بشخص، حتى في الكتب، ينخرط، على هذا الشّكل، بشخصه نفسه، في دراسة الأخلاق، الذي جعل من هذه الأخلاق إشكالًا، ومن هذا الإشكال مأساته الشّخصيّة وكربه ولذّته وشغفه؟"[16]. فلِمَ غياب النّظر الفلسفي في الأخلاق وفق المطالبة النيتشوية؟ أهو كسلُ غُرِسَ في الفلسفة أم أنّ عسر الموضوع جعل الفلاسفة

---

(13) فريدريك نيتشه، العلم الجذل، ترجمة سعاد حرب (بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنّشر والتّوزيع، 2001)، فقرة 7، ص 38.

(14) المرجع نفسه، الكتاب الثالث، فقرة 114، ص 112.

(15) إنّه النّقد الذي يطاول حقائق الأمور، من جهة وجوهها المختلفة والمتغايرة والمتسامية والمنحطّة ... إلخ. وقد نملك الاقتدار على أن يسئل الجذور ويقول بجرأة البيانَ بشأنها.

(16) المرجع نفسه، الكتاب الخامس، فقرة 345، ص 197.

يضلون الطريق إليه؟ ههنا "يكفي رصد مختلف أنماط النمو التي تأخذها الغرائز البشريّة، ويمكن أن تأخذها أيضًا بتأثير المناخات الأخلاقيّة؛ لتشكّل عملًا وأكثر لأنشط الباحثين"[17] في الحقل الفلسفي.

أمّا الميزة الفلسفية الثّانية للقول النيتشوي الجريء في الأخلاق، فهي المقامرة بمواجهة "الهُنا والآن". وإذا كان كلّ قول فلسفي منغرسًا في تربته الخاصّة، فإنّ جرأة مساءلة الرّاهن من العلامات الفارقة على الإتيقا النّاقدة والنّقد الإتيقي. إذًا، ما من فلسفة إلّا وهي فلسفة راهن، وقد تقوله بمنتهى الصّدقيّة كما قد تقوله متبرّمة، فصبرّرة له[18].

في الواقع، نحن في عصر "الإنسان ذي البُعد الواحد"[19]. إذًا، "لنقُل بدءًا إنّ التّفكّر الإتيقي يزداد إلحاحًا في عالَمٍ يزداد تنميطًا بالنّشاط البشري"[20]. وهكذا، فعلى الفلسفة أن تقوى على التجاسر على يومها، عصرها، آنها وهُنَاهَا ... إلخ. فالتفكير الفلسفي النيتشوي تمكّن من تطويق عصره، والتمحور حول راهنه، ومساءلته على نحو ما ينبغي أن تكون عليه المساءلة من بالغ الإحراج الفلسفي. أمّا في ما يخصُّ الأخلاق الثّانية للإتيقا، "فمن الواضح أنّها لم تشكّل إشكالًا حتى اليوم، بل لقد كانت، على العكس، الأرض المحايدة، التي كان ينتهي بعد كلّ الخداع والانشقاقات والتناقضات بالاتفاق على أنّها الملجأ المقدّس للسّلام؛ حيث يرتاح المفكّرون أنفسهم، ويتنفّسون، وأخيرًا يعاودون حياتهم"[21].

---

(17) المرجع نفسه، الكتاب الأوّل، فقرة 7، ص 39.

(18) في هذا الغرض يقول نيتشه: "نحن لأوّل عصر مثقّف في ما يخصّ الأزياء، أعني الخلقيّات والمعتقدات والأديان والأذواق الفنّيّة، عصر مهيّأ أكثر من أيّ زمن مضى لاحتفال تنكّري فخم الأسلوب، للضّحك والهرج الكرنفالي الأكثر روحيّةً، بل لقمّة الحمق الأعلى التجاوزيّة وللسخريّة من العالَم". فريدريك نيتشه، "فضائلنا"، في: نيتشه، ما وراء الخير والشّر، الفصل السابع، فقرة 223، ص 186.

(19) هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، ط 3 (بيروت: منشورات دار الآداب، 1988). وأصله الإنكليزي One-demensional Man. يُنظر أساسًا ص 181-194.

(20) Gérard Markhoff, "Appel aux hommes et femmes d'espérance," dans: *Vers une éthique politique, l'éthique face à l'ingouvernabilité du monde actuel, colloque de Villemétrie, Paris, 8-10 Avril 1986* (Paris: La Maison des sciences de l'homme, 1987), p. 272.

(21) نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الخامس، فقرة 345، ص 197.

لعلَّ أهم ما اعترف به "أعتى" الفلاسفة اللاحقون لنيتشه، هو أنَّه تجاوز في محاورته النقدية لعصره الكلمة الباردة والقول الخافت. فنيتشه غير مذهبي، ولديه أنفاس إتيقا في علاقته بحرمة التَّفكير الفلسفي. لذا، نلحظ إدراجًا نيتشويًّا للهجة فلسفيَّة غير معهودة، إنَّها إيقاع أو شفافيَّة لا عهد للفلسفة بها.

بناء عليه، فإن الميزة الثَّالثة، وربَّما غير الأخيرة، للقول الفلسفي الجري‌ء، هي نبرة الكلمة الفلسفيَّة وإيقاعها. ولنعتبر القول الفلسفي مع نيتشه يكوِّن بعين خصيصته موسيقى. وقد التمس العفو قائلًا: "اغفروا لي اكتشافي بأنَّ كلَّ الفلسفة الأخلاقية كانت حتى الآن مضجرة، وبمنزلة عقاقير منوِّمة، وأنَّ ما من شيء أَلْحَقَ، في نظري، ضررًا أكبر 'بالفضيلة' من ثقل شفعائها؛ ممَّا لا يعني أنَّي أنوي إنكار فائدتها العامَّة"[22]؛ فقول نيتشه في الأخلاق، وبحسب استنتاج أوَّليّ، هو قول الحيِّ-النَّاطق بهواجس سلطة القيم وأقدارها الصَّامتة. لذلك، اصطبغ النَّقد الفلسفي النيتشوي ذاته بنبرات الحب، الحب ذي الوقار. ومن عين ذاته "تفرض الإشكالات العظيمة كلُّها حبًّا عظيمًا، والأذهان القويَّة، الواضحة والواثقة القويَّة الارتكاز، قادرة على هذا الحب"[23]. هذا من جهة خصائص القول الفلسفي المشرِّعة لحقيقة البحث (إتيقا ونقدًا)، فما وجوه استشكال مفهوم الإتيقا في فلسفة نقد القيم النيتشوية؟

2 – مشكلات مفهوم الإتيقا

أ – الإتيقا أو في الحاضر اللّامسمّى لغويًّا

ما عسى أن تكون الإتيقا في عصرنا الراهن الموسوم بـ"شدَّة الحاضر" (la détresse du présent)[24] كما يقول دوريون آستور؟ وكيف يُفْهَمُ الشحّ اللُّغوي في الحضور الحرفي للمفهوم داخل معظم نصوص نيتشه الفلسفيَّة؟ أتكون

---

(22) نيتشه، "فضائلنا"، فقرة 228، ص 193.

(23) نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الخامس، فقرة 345، ص 197.

(24) هو عنوان فرعي لكتاب:
Dorian Astor, *Nietzsche: La Détresse du présent* (Paris: Gallimard, 2014).

الإتيقا هذا "الشيء الذي تنتجه الآلة العزباء"[25] لفلسفة المتوحّد بقيمه، على غرار زرادشت؟ وإذا كانت "كلُّ مشكلات الفلسفة عند نيتشه هي مشكلات القيمة"[26]، فلماذا لا تصطلح فلسفته مفهوم الإتيقا إلَّا قليلًا؟ أليست الإتيقا وجهها وحلّتها الفلسفيّة؟ أليس المفهوم حاضرًا في نصوص قديمة وأخرى حديثة؟ هل يكون مفهوم الإتيقا حاضرًا أنفاسًا ومعنى، لكنّه ظلَّ هذا "الغريب الدّاخلي"[27]؟ ألا يتنزّل نقد القيم في إطار التّأسيس النّظري والإتيقي للفرق القيمي؟ ألسنا "أمام نظرتَين متناقضتَين: أمام أخلاق سائدة هي أخلاق العبيد، وأخلاق مطلوبة هي هدم الأخلاق السّائدة، ونقيضها أخلاق السّادة"[28]؟

إنّنا نلاحظ، أساسًا، في كتاب الفجر، منذ عام 1880-1881، إعلان نيتشه البيّن بشأنِ مرحلة تفكير جديدة في القيم الخلقيّة، حيث يؤكّد قائلًا: "إنّه بهذا الكتاب تنفتح حدبقتي ضدّ الأخلاق"[29]. لماذا الأخلاق بالذّات؟ لأنّها فضاءٌ للأقنعة من مفردات اللغة الأخلاقية، التي هي في الواقع دسيسة الإنسان للإنسان عبر مقولات "الخير" و"الحياء" و"النزاهة" و"الاحترام المتبادل". فعلى أيِّ أساس يفهم نيتشه تلك القيم؟

إنَّ فهمًا جديدًا سينشأ معه بشأن النّص القيمي. وفي هذا الإطار يقول رزفبر في كتابه فلسفة القيم: "وجدنا نيتشه يفهم القيمة بلغة الشّهامة"[30]. أيكون

---

(25) جيل دولوز وفليكس غتاري، "الرأسمالية والفصام: أوديب مضادًا الآلات الراغبة"، ترجمة علي مقلد، إشراف ومراجعة مطاع صفدي، العرب والفكر العالمي، العددان 21-22 (شتاء 2007)، ص 60.

(26) Eugen Fink, *La Philosophie de Nietzsche*, Hans Hildenbrand & Alex Lindenberg (trad.), Arguments (Paris: Minuit, 1986), p. 161.

(27) Robert Steichen, *Dialectiques du sujet et de l'individu: Clinique de la (dé) construction identitaire*, Pédasup 44 (Louvain-la-Neuve: Academia Bruylant, 2003), p. 127.

(28) يوحنا قمير، نيتشه نبيُّ المتفوّق (بيروت: منشورات دار المشرق، 1986)، ص 28-29.

(29) Friedrich Nietzsche, "Ecce Homo: Comment on devient ce que l'on est," dans: Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner, Crépuscule des idoles, L'Antéchrist, Ecce homo, Nietzsche contre Wagner*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Jean-Claude Hémery (trad.) (Paris: Gallimard, 2004), § 1, p. 302.

(30) جان-بول رزفبر، فلسفة القيم، ترجمة عادل العوّا، سلسلة زدني علمًا (بيروت: عويدات للنشر والطّباعة، 2001)، ص 20.

من المشروع، فلسفيًّا، في هذا المقام التمهيدي لمبحث استشكال الإتيقا وسؤال النَّقد الجذري في فلسفة نيتشه الاعتراف، تبعًا لقراءةٍ تأويليّةٍ للنّص الفلسفي النيتشوي، بأنَّ الإتيقا حاضرة، سياقًا ومعنًى ونصًّا، على الرغم من ندرة قولها لغويًّا؟ أليس ما يرتئيه من قيم جديدةٍ وتعاليم مستحدثة هو عينه معنى الإتيقا؟ وبما أنّه لا يعتزم أن يكون "واعظًا"، فلا بدَّ أن يكون في الطَّرف المقابل إتيقيًّا. أليس هذا ما نتبيّنه من خلال اعتباره هذا كله "من أجل تعليم الإنسان بأنَّ مستقبل الإنسان هو طوع إرادته، وأنّه متوقِّف على إرادة إنسانيّة، ومن أجل التحضير لمجازفات كبيرة وتجاريب شاملة، في التأديب والتربية، تضع حدًّا لسيطرة الحمق، والمصادفة المريعة تلك التي سُمِّيت حتى الآن تاريخًا"[31]؟

إنَّ ما ينبغي بيان معناه أنَّ الجديد القيمي ليس قولًا بالإيهام أو التضليل، وإنّما تدبُّرٌ لقيم إتيقيّة تمتنع أن تكون سليلة القديمة، فهي أخرى مغايرة، هي أخلاق الفرق في نسبتها إلى الأخلاق السّائدة (شعبيًّا وفلسفيًّا).

وبناء عليه، "ينبغي علينا ألاّ نفاجأ من واقع أنَّ نيتشه الذي له مع ذلك مقصد نسف الأخلاق، يؤسّس هنا فضائل جديدة، التي هي في نهاية الأمر، تستحقّ تسمية 'الأخلاق' بأتمِّ معنى الكلمة"[32]، فما المقصود 'بأتمِّ معنى الكلمة'؟ أهي فضائل من الجنس الجديد تمام الجدَّة والنّذير للكائن من القيم بِفَرْقِه؟

يبدو، إذًا، أنَّ من حدود الفعل الفلسفي قيامه على تساوق النّقد والتطلُّع إلى تأسيس الجديد. وبناء عليه، "لا ينسف نيتشه في نقده لثقافة الحداثة إمكانية تمثُّل الواقع بوساطة المفاهيم والمنطق الصّارم وحسب. فهو [...] يدعو أيضًا إلى تهديم نظام القيم والأخلاق التي تقوم عليها الحداثة، داعيًا إلى تبنّي نظام قيمي بديل"[33]. ليس المعنى مجرّد لغة للوصف أو فكرة مجرّدة لا

(31) نيتشه، "في تاريخ الأخلاق"، فقرة 203، ص 151.

(32) Georges Goedert, *Nietzsche critique des valeurs chrétiennes: Souffrance et compassion* (Paris: Beauchesne, 1977), p. 210.

(33) بول طبر، "نيتشه: ما بعد الحداثة والمثقّفون العرب"، الفكر العربي المعاصر، العددان 114–115 (ربيع – صيف 2000)، ص 140. [تشديدنا نحن]

نظير لها في انحسارات القيم البشريّة، وإنّما المعنى بناء تكون معه اللّغة في تشابك مع الفكرة، وتداخل وتصاهر وتواشج، هي الأوثق. ومن ثمّ، فإن الفكرة التي يتدبّرها النّقد الجذري للقيم هي ذاتها الإتيقا: أخلاق متسامية؛ أخلاق "ذوي الأفكار الحرّة". من هنا يستخلص غودار قائلًا: "من المنطقي تمامًا أنّ نيتشه لم يتمكّن في المحصّلة من إنجاز نقده للأخلاق إلّا بالنّظر إلى مثال أخلاقيّ جديد"[34]. فما الذي يمكن استخلاصه فلسفيًا ممّا سبق؟ أيكون من قدر الفكرة الفلسفيّة مثلما تصوّرها هيغل، ألّا تحلّ إلّا متأخّرًا[35]؟ هل حَكَمَ نيتشه أن تكون كبرى المفاهيم الفلسفيّة مفاهيم فجريّة لا تتجلّى لتوّها إلّا إشراقًا وحدسًا؟ هل ثمّة التباس فلسفي في الأمر أم نحن إزاء مفارقة؟ لكن، ألم يبيّن ميرلو-بونتي في تقريظ الحكمة أن الالتباس[36] ليس عيبًا، بل هو مؤسّس للفكرة في الفلسفة؟

وفي المحصّلة، نحن بالفعل أمام ولادة عسيرة لمفهوم يعتزم به نيتشه تملّك أكسيولوجيا جديدة. أعلينا أن نترقّب كيف "تصل كلّ إتيقا دومًا متأخّرة بالنّظر إلى التصحّر الهائل"[37]؟ ومن ثمّ، بوسعنا استنتاج أمرين متلازمين: أوّلًا، اعتزام نيتشه عتق فلسفته من أسر نظام الأخلاق. في الواقع، "ليست، إذًا، أخلاقًا تلك التي يريد نيتشه بالتأكيد تأسيسها. لكن، المذهب الذي بلوره ظلّ ملتبسًا: حاقدًا على

---

(34) Goedert, p. 210.

(35) تكون حدوساته الفلسفية عادةً ضاغطة من جهة تعظيمه تطلّعاته التي هي في غير تناسب (disproportionnel) وثقافة العصر بصورة عائمة. وهذا ما يوجد، بوجه من الوجوه، في اعتبار الفيلسوف سابقًا لأوانه أو لعصره من جهة أطروحاته وأفكاره. وذلك يجعل كتاباته مُدْرَكة بعد فوات الأوان والعصر، فتسمّى كتابات مخلّفة أو بعدية (Écrits posthumes). ويقيم الفلاسفة، عادةً، في هذا الفضاء شبه التراجيدي. يقول هيغل: "إنّ بومة مينرفا لا تبدأ في الطّيران إلّا عند الغروب". يُنظر: جورج وليام فريدريك هيغل، أصول فلسفة الحق، المجلد الأول، ترجمة إمام عبد الفتّاح إمام، ط 2 (بيروت: دار التنوير للطباعة والنّشر، 1983)، ص 91. ومينرفا هي آلهة الحكمة في ثقافة الأرستقراطية الرومانية.

(36) Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, Folio/Essais (Paris: Gallimard, 1991), p. 14.

(37) Franco Volpi, "Le Paradigme perdu: L'Éthique contemporaine face à la technique," dans: Gilbert Hottois (éd.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine: H. Jonas et H. T. Engelhardt en perspective*, problèmes et controverses (Paris: Vrin, 1993), p. 166.

الأخلاق، ويصارع أيضًا من أجل حرّيّة الفرد"[38]. وثانيًا، فإنَّ ما لاح في أفق النَّص الفلسفي النيتشوي الذي نحن بصدد محاورته هو إنشاء فضاء من القول الفلسفي النَّقدي، الذي لم يخصَّ به نيتشه عصره فحسب، وإنَّما أيضًا تاريخ الفلسفة.

ومن ثمَّ، ألا تكون "الفكرة الأصلية لنيتشه التي بوسعنا استنتاجها هي أكسيولوجيا إتيقيَّة للفلسفة"[39]؟ فما دام الأمر يتعلَّق بـ"قلب القيم القديمة واقتراح أخرى"[40]، فإنَّ هذه الأخيرة التي تظهرُ ولا تُسمَّى هي ما تأوّلها هذا البحث. وذلك ما سنتبيّنه من خلال مستويَين اثنَين: **الأول هو** صورة النَّص الفلسفي بوصفه لغة إتيقا، **والآخر هو** الحضور اللُّغوي النسي لمفهوم الإتيقا في المتن الفلسفي النيتشوي؛ ففي الأوَّل تكون الإتيقا مظهر النَّص الفلسفي، إذا كان مؤكَّدًا "وجود إتيقا للمظهر عند نيتشه"[41] كما يقول زيمر. أمَّا في المستوى الثَّاني، فإنَّ الإتيقا مفهوم بالكادُ يُقالُ حرفًا.

ب – صورة النَّص الفلسفي بوصفه لغة إتيقا

لماذا يكون النَّص الفلسفي متميّزًا، عادةً، من سائر النُّصوص؟ هل فيه ثقلٌ عقلاني يجعل منه نصًّا مغايرًا، أم لأنَّ أنفاس الفلسفة مشتقَّة من أدب العقل وحكمته؟ أليس العقل الفلسفي مؤشّـًا لإتيقاه التي تميّزه ممَّا سواه من النُّصوص؟ ولماذا يُلْزِمنا لاروييال في كتابه *Éthique de l'étranger* (**إتيقا الغريب**) بمعادلة (شبيهة بالمعادلات الرياضيَّة أو هي من قَبيلها) حين يناظر بين الفلسفي والإتيقي من جهة أنَّ "**فلسفة الإتيقا=إتيقا الفلسفة**"[42]؟ فما وجوه لغة الإتيقا في صورة النَّص الفلسفي النيتشوي؟ يمكننا تحديد ثلاثة وجوه أساسيَّة لهذه اللُّغة

---

(38) Robert Misrahi, *Qu'est-ce que l'éthique?: L'Éthique et le bonheur*, U. Philosophie (Paris: Armand Colin, 1997), p. 65.

(39) Philippe Choulet, "Nietzsche," dans: Dominique Folscheid (ed.), *La Philosophie allemande de Kant à Heidegger*, collection premier cycle (Paris: Presses universitaires de France, 1993), p. 229.

(40) Misrahi, p. 65.

(41) Fabrice Zimmer, "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme"]. Nietzsche, prophète du dandysme?," [Réponse à la question: *Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?*], *Le Magazine littéraire*, no. 383 (Janvier 2000), p. 63.

(42) François Laruelle, *Éthique de l'étranger: Du crime contre l'humanité*, bibliothèque de non-philosophie (Paris: Kimé, 2000), p. 212.

في الكلم الفلسفي النيتشوي، وهي: أدبية الرُّوح الفلسفي؛ أدب النَّص الفلسفي؛ أدب القول في الأخلاق.

تقتضي أدبيّة الرُّوح الفلسفي صرامة في التَّفكير والتعويل على الذَّات في فرادتها التي تميّزها من سائر الذَّوات المتفلسفة، أي أنَّ استقلاليتها الفكرية إزاء كلّ مَواطِن الإغراء الأخلاقي والوثوقية المذهبيّة لبعض الفلاسفة، والصِّدق في اشتغال الرُّوح مع ذاتها، هي اللَّوازم الإتيقية في الكتابة الفلسفيّة، لأنَّ "الجدليّة والنزوع العميق للعقل إلى التغلُّب على الذات لم تعد تسمح لأحد بأن يكون جاهلًا بهذا الصدد"[43].

من الصحيح أنَّ النَّفس البشريّة متلوِّنة، ولكنَّها لدى فلاسفة الأخلاق هي نفس رماديّة حتى في نسبتها إلى ذاتها. وفي الواقع، "فإنَّ هؤلاء الأخلاقيين الذين يَدَّعون أساسًا، وفي المقام الأوّل، إلى أن يسيطر الإنسان على نفسه، يثيرون لديه مرضًا فريدًا؛ أقصد توتُّرًا مستمرًّا، نوعًا من التآكل الذَّاتي يصير طريقته في الرّد على كلّ التوتُّرات الأكثر طبيعيّة"[44]. في مواجهة هذا المرض، ليس ثمّة ما هو أعسر من ميلاد الفكرة الفلسفيّة؛ فعلاوة على ما تحتاج إليه من حدس وإلهام وربوٍّ في التعقُّل، فهي بحاجة إلى دربة خاصة بها، إذْ "ما من فكرة جديدة، ما من ليٍّ وطيٍّ لطيف لفكرة قديمة، بل ما من تاريخ حقيقي للمفكِّر فيه من قبل: أدب مستحيل في مجمله إن عجز المرء عن هضمه بعد تتبيله بالقليل من الخبث"[45]. أمّا خصوصيّة دربة الفكرة، فهي حكمة صناعتها نقدًا وإتيقا، وبناء عليه، تحتاج إلى تفرُّدٍ في النَّسب إلى تاريخ الفلسفة، وهذا ما يقتضي بدوره تجاوزًا للأخلاقويات السَّائدة في التواصل، وفي ما ارتضاه بعضهم من سنَّة "البيع والشِّراء"[46]. وقد بيَّن نيتشه "أنّنا لا

(43) فريديريك نيتشه، نقيض المسيح: مقال اللعنة على المسيحية، ترجمة علي مصباح (بيروت/ بغداد: منشورات الجمل، 2011)، فقرة 38، ص 85.

(44) نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الرّابع، فقرة 305، ص 169.

(45) نيتشه، "نقد الثلثة"، فقرة 228، ص 193-194.

(46) يقيم نيتشه فرقًا بين العامّة والأرستقراطية حتى في مستوى علاقات البيع والشراء. ويعتبر التجارة من امتياز الأرستقراطيين، ولها آدابها التي تخصُّها. يُنظر مسألة "التجارة والأرستقراطيّة" في:

نحتاج إلى معزّفين، ولا إلى معزّمين، ولا إلى مباركين لهم. ما يلزم هو عدالة جديدة! شعار جديدا وفلاسفة جددا! فالأرض الأخلاقية مستديرة شأنها شأن الأرض الأخرى! لديها كما الأخرى قطباها المتقابلان! والقطبان المتقابلان، شأننا نحن، لديهما الحق في الحياة! ثمّة عالم آخر للاكتشاف أيضًا! فاصعدوا أيّها الفلاسفة إلى سفنكم!"[46]. فما الذي يعنيه القول بأدبِ النّص؟ أهو غير إتيقاه ومراده التّعدي؟

وبشأن أدب النص الفلسفي، يقول نيتشه، بعد أن تحدّث كثيرًا عن كتاباته في أكثر من موضع: "مَنْ يعرف كيف يتنفّس من الهواء الذي يملأ كتاباتي يدرك أنّه هواء أعالي؛ هواءٌ شديدٌ قاس"[47]؛ فالفيلسوف المترحّل أو الرّحّالة الفلسفي[48]، على غرار ما كان عليه نيتشه، يُنكِرُ راحة البال في حقل الأخلاق. يقول في هذا السياق: "يكفي أنّه منذ أن انكشف لي هذا المنظر إنّما أصبحت لديّ أسبابٌ لأنْ أتطلّع من حولي إلى رفاق عالمين وجريئين ومثابرين (وأنا ما زلت أفعل ذلك اليوم)؛ إذْ يتعلّق الأمر بأن نطوف في بلاد الأخلاق، الشّاسعة والنائية والخبيئة جدًّا - الأخلاق التي وُجِدَت فعلًا، وعِيشَتْ فعلًا - على متن أسئلة جديدة تمامًا، وكأنّما بأعين جديدة؛ ألا يعني ذلك تقريبًا شيئًا مثل أن نكتشف هذه البلاد لأوّل مرّة؟"[49]. ههنا يتميّز النّص الفلسفي بسمة الكلمة التي لا ربض لها خارج معيش الحياة. ولا يُفترض في هذا الاستنتاج حُكْمٌ على نيتشه بمقاييس الواقعية أو السريالية؛ فهو غير معنيٍّ بتصنيفات هواة خلقنة التّفكير الفلسفي ومذهبته.

Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome V: Le Gai savoir. La Gaya Scienza,* = *Fragments posthumes: Été 1881-Été 1882,* Pierre Klossowski (trad.), édition revue et augmentée par Marc Buhot de Launay (Paris: Gallimard, 2006), § 31, p. 78.

(47) نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الرّابع، فقرة 289، ص 158.

(48) فريدريك نيتشه، هذا هو الإنسان، ترجمة علي مصباح (كولونيا: منشورات الجمل، 2003)، مقدّمة، فقرة 3، ص 6.

(49) يُنظر: نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الرّابع، حيث يتطلّع إلى أنْ "نصير أفضل تلامذة وأفضل رحّالة"، فقرة 335، ص 186.

(50) فريدريك نيتشه، في جينالوجيا الأخلاق، ترجمة وتقديم فتحي المسكيني، مراجعة محمّد محجوب (تونس: دار سيناترا؛ المركز الوطني للترجمة، 2010)، فقرة 7، ص 39.

باختصار، إنّ نداءات الحياة هي التي تستصرخ نيتشه لتُقالَ في المكتوب الفلسفي، لأنّ "نيتشه جدير بالقراءة اليوم ليذكّرنا بأنّ الحياة جديرة بأن تُعاشَ"[51]. ويعني هذا قلبًا لنزعة خلقنة الحياة وتطويعها بالمقولات الجوفاء التي كان يتدبّرها فلاسفة الأخلاق الإنكليز، فآخذهم نيتشه على إسرافهم في هدر طاقاتهم، وذلك ما يرى فيه بحثنا تشريعًا للنّظر في آداب القول في الأخلاق.

أما أدب القول في الأخلاق، فيُعنى بالحرص على المحاصرة الفلسفيّة لأخلاق الوهن التي يستهدفها نيتشه بالنّقد، وما يُوجِبُ عليه ذلك من توكيد العزم على ممارسة جذريّة للنّقد، فنشأة للإتيقا؛ وإذ ذاك "من المهمّ أن يقلّ، قدر الإمكان، عدد الأفراد الذين يفكّرون في الأخلاق، ومن المهمّ جدًّا، بالتالي، ألّا تصير الأخلاق ذات يوم مشوّقة! لكن لا عليكم! لا تزال الأمور كما كانت عليها دائمًا: لا أرى أحدًا في أوروبا وقد خطر على باله (أو أعلن) أنّ التفكّر في الأخلاق يمكن أن يكون انشغالًا خطِرًا ومُزلِقًا ومغويًا، وأنّه قد يحمل في طيّاته قدرًا مهلكًا!"[52]. هذا ما يجعل منه صاحب السّبق التاريخي في معالجة الأخلاق على نحو ما تقتضيه قوة القول الفلسفي من كَيْل النّقد البنّاء لفلسفة قيم متهاوية للسّقوط، فتأسيسًا لأخرى ناشئة، عالمة بعنفوانِ لحظتها في التاريخ، "تلكم هي بصمة الفيلسوف، أن يُبينَ عن دلالات القيادات وقيمها بواسطة تحليل اللّغة الإتيقية"[53].

ج - ندرة الحضور اللّغوي لمفهوم الإتيقا في المتن الفلسفي النيتشوي

أنكون أمام قضيّة منطقيّة-لسانيّة؟ أيتعلّق الأمر بالتساؤل عن وحدة مقولات اللّغة ومقولات الفكر[54]؟ ألا يتفلّت النّص الفلسفي النيتشوي من مثل هذه القراءات إن لم نقل إنّه يهزأ بها في الغالب؟ إنّ فلسفة نيتشه لا تريد لها

(51) Dominique Sanda, "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme"], S'élever en s'accrochant au monde," [Réponse à la question: *Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?* propos recueillis par David Rabouin], *Le Magazine littéraire*, no. 383 (Janvier 2000), p. 33.

(52) نيتشه، "فضائلنا"، فقرة 228، ص 193.

(53) André Clair, *Éthique et humanisme: Essai sur la modernité* (Paris: Cerf, 1989), p. 114.

(54) Voir: Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale* (Paris: Gallimard, 1966), p. 70.

قرّاء-جوامد، ولا مذهبيّة في الشّرح والتّفسير. وبذلك "ينكشف التّفكير الفلسفي لنيتشه في معجميته البسيطة واليومية: فلا وجود للفظ غير قابل للفهم كونيًّا، إنّه يستخدم قليلًا من المفاهيم التقنية، وإن لم يكن لندرتها وإرجاعها إلى 'معانيها' فإنّ ذلك لدفع القارئ إلى المساهمة في بسط الفلسفي نفسه"[55].

إنّ عودةً إلى روح النّص مثلما بيّنّا سابقًا بشأن لغة النّص الإتيقيّة، تكشف توتُّر السُّؤال المتعلّق بعوامل الحضور النّادر لمفهوم الإتيقا في السياقات النّصيّة النيتشوية، فـ"لديه إتيقا، فالكلمة نادرًا ما تظهر لديه، ولكن يوجد شيء ما من قَبيل الإتيقا، إنّه هذا التقزُّز من الضغينة"[56]. فما السياقات الفلسفيّة التي يستخدم فيها نيتشه مفهوم الإتيقا اسمًا وصفةً؟ نكاد نعثر على صيغتين متنافرتين من القول في الإتيقا، وحيثما استخدمها لغةً فالاستخدام الأوّل يَسِمها بالسلبية من جهة المعنى، وأمّا الآخَر فيسِمها بالإيجابيّة.

على صعيد السمة السلبية، يستنكر نيتشه سلوكيات أخلاقية معيّنة بوصفها ضربًا من الإتيقا الماحقة. إنّها إتيقا اللّاهوت المسيحي أو إتيقا الغرائز غير المشبعة؛ فالإتيقا السّلبيّة هي التي تزعم الحبّ بالتساوي للذّات والغير، وهذا هو منظرها الأوّل. وتقع تحت نفوذ مقولة دينية مسيحيّة، قوامها إشاعة الحبّ. ثُمّ إنّ انحرافات الحب تصحبها استخدامات محرّفة لبعض القيم الأخلاقية وتطويعًا للّغة المعبّرة عنها. لذلك، يقول في هذا المقام: "تجد الإتيقا المسيحيّة: إنّها ترتكز على مطابقة الذّات مع قريبها، وأن تفعل الخير للغير يعني هنا فعل الخير للذّات عينها"[57]. أمّا المنظر الثّاني للإتيقا الماحقة، فيتجلّى من خلال زعمها ترويض الرّغبة البشريّة بتهبيبها وإفقادها قوّتها؛

---

(55) Goldschmidt, pp. 75-76.

(56) Jean-Pierre Faye, "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme"]. Surpasser l'esprit de vengeance," [Réponse à la question: *Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?* propos recueillis par David Rabouin], *Le Magazine littéraire*, no. 383 (Janvier 2000), p. 66.

(57) Friedrich Nietzsche, "Fragments posthumes: Été 1872-Hiver 1873-1874," dans: Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome II, vol. 1, Considérations inactuelles I et II: David Strauss, l'apôtre et l'écrivain; De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie; Fragments posthumes: Été 1872-Hiver 1873-1874*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Pierre Rusch (trad.) (Paris: Gallimard, 1990), 19 [93], p. 203.

فهي تقع تحت نفوذ مقولة سيكولوجيّة منحرفة تناظر بين ضبط قوى النّفس الغضبيّة وتأمين الحرّيّة. وحسبه "أنَّ غريزة القوّة، هي الاقتضاء الأرعب والأكثر أساسيّة للإنسان، - ونسمّي هذه الغريزة 'حرية' - ويجب على هذا الاقتضاء أن يكون على الحاشية مدّة طويلة أكثر. ولذلك، فالإتيقا بكلّ غرائزها اللّاواعية للتربية والتّرويض قد مورست، إلى حدّ الآن، بما يموقع الرّغبة في القوّة على الحاشية"[58]. وعلى أيّ حالٍ، وكيفما أُسْنِدَ المعنى للإتيقا هنا، ثمة استخدام لغوي للمفهوم. ولكن، ألا يترقّى المفهوم ليُسْتَخْدَمَ في إطار منظوريّة توكيديّة لقيم مؤسّسة، قيم الشّهامة والرّجولة البشريّة التي أعلن نيتشه تطلّعه إليها في أكثرَ من موضع؟

ليس إتيقيًّا إلّا مَنْ كان صاحب سجلّ قيمي مُقْدِم على الحياة ومتطلّع إليها سعيدة متحرّرة، شريطة اعتبارنا "أخلاق نيتشه إتيقا الرّجاء"[59]، وهذا ما سيُساهم في توجيهٍ نسبي للفعل البشري أو للقيم في أفق الفلسفة المعاصرة واللّاحقة لنيتشه، فما يعد مطلوب الأخلاق خيرًا أسمى كانطيًّا، أو مقولات مجرّدة، كالاحترام والفضيلة والسّعادة والحرّيّة والعدالة، وقد تمّ تجريدها من قوامها العيني. ولا تكون الإتيقا لائحة من المقولات، وإنّما هي حياةٌ تُعاش، وسلوك يُترجم في واقع الأمور والأحوال. إذًا، "هذه هي المنظوريّة الجديدة التي تمكّن في حداثتنا، من بعد وفاة نيتشه في عام 1900، من بناء إتيقا تضمّ التّنفّس العميق للفلسفة الكلاسيكيّة إلى البحث عن خير أسمى يكون واقعيًّا ومحايثًا في آن"[60]. فما الخصيصة الموجبة التي يحملها نيتشه على الإتيقا؟

وعلى صعيد السمة الإيجابية، كيف تكون الإتيقا قولًا نيتشويًّا معبّرًا على نحوٍ توكيدي عن إيجابيّة القيم؟

(58) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome XII: Fragments posthumes (Automne 1885-Automne 1887)*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes établis et annotés), Julien Hervier (trad.) (Paris: Gallimard, 2007), 1 [33], p. 28.

(59) Tammo Kunnas, *Nietzsche ou l'esprit de contradiction: Étude sur la vision du monde du poète-philosophe* (Paris: Nouvelles éditions Latines, 1980), p. 140.

(60) Misrahi, p. 66.

لقد عمل نيتشه على إبراز وجوه إتيقيّة ثلاثة يسِمُ بها تِبَاعًا: الفعل والفرد والشيء؛ فللفعل قوّته وللفرد خصوصيّته وللشيء حرمته. ولهم في ذلك إتيقاهم، جميعًا وأشتاتًا؛ ففيما يتعلّق بالفعل الإتيقي، يضرب لنا نيتشه مثلًا من الفلسفة الرّواقيّة، وما توفّر عليه منتسبوها من قوّةِ فعلٍ، حيث "تظهر القوّة الإتيقية للرواقيّين في فعل انهاكهم مبدئهم[61] لصالح الحكم الاعتباطي"[62]. بيّنٌ إذًا، أنّ إتيقا الفعل هي قوّته. وتلك القوّة هي التي يبلغ بها حدَّ الانثناء إلى ذاته والعود على بدء، وذلك إجلالًا للفعل اللّامحتسب، واعترافًا به قدرًا لا مردَّ لسلطانه. فليس من مهابة كلّ الأفعال أن تكون محسوبة بالعقل ومحروسة من اللّامتوقّع والأقدار. أتكون الإتيقا، هنا، اعترافًا بعنفوان القدريّ المتجاوز لانتظارات العقلي؟ ثمّة، إذًا، مرحلة يثبّت بمقتضاها الفعل قوّته في ما وراء مقاييس العقلية الحسابية "فتتبدّد أنوار العقل على نحوٍ تعيس"[63]. فمن شأن الفعل المقتدر بإتيقاه، وبعد استجماع كلّ قواه وطاقاته، أن يعرض عن الفعل تساميًا منه ورفعة.

أمّا في ما يخصُّ الفرد، فإنّ إتيقاه هي عينها توحُّده بذاته. ثمّة في الفلسفة كثير من الآداب والروايات في هذا الاتجاه؛ فالفرد في خصوصيّته وتفرُّده[64] يثبّت أهميّته، بحسب نيتشه؛ ذلك أنّ قيمة الإنسان في ترفُّعه[65]، وهو جدير

(61) الصحيح: انتهاكهم مبادئهم. (الناشر)

(62) Nietzsche, "Fragments posthumes: Été 1872-Hiver 1873-1874," 19 (108), p. 207.

(63) Paul Klee, *Théorie de l'art moderne* (Paris: Gauthier, 1982), p. 40.

(64) وعنه يقول نيتشه: "حسبنا نحن الآخرين، نحن نريد أن نصير ما نحن عليه - الجدد، المتفرّدون غير القابلين للمقارنة، أولئك الذين هم مشرّعون لأنفسهم، وأولئك الصانعون لأنفسهم!".
Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome V: Le Gai savoir*, § 335, p. 226.

(65) من ذلك أنّ رفعة الإتيقا قد تجد سبيلها في ترفُّع شعب بأسره، على الرغم من التدافع عن محاربة غيره من الشُّعوب. يكشف نيتشه عن الفرق بين الإتيقي والأخلاقي المخالط لنفسه وللآخرين بوَصْفةِ أخلاق الخير والشّر. ومفاد هذا الفرق الشّاز بين الإتيقا من جهة، والمغالطات السياسيّة-الأخلاقيّة من جهةٍ أخرى. يقول نيتشه في هذا الاتجاه النّقدي لأخلاق السياسي: "لا تعترف أيّة حكومة حالية بأنّها تُبقي على جيشها لكي تُرضي شهوات العدوان كلّما تملّكتها، وأنّما تتذرّع دائمًا بحجّةِ الدفاع. وأنّها لتهيب من أجل ذلك بالأخلاق التي تحضّ على الدّفاع عن النّفس، وتتّخذ منها معبّرًا عن وجهة نظرها. غير أنّ معنى ذلك أن يحتكر المرء لنفسه الأخلاقيّة، وينسب إلى جاره اللّاأخلاقيّة؛ إذ ينبغي أن ينظر إليه على أنّه توّاق =

على هذا الأساس بالاحترام والإجلال. و"في المحصّلة، تبدأ كلّ إتيقا مِنْ أخذها الفرد الخاص بعين الاعتبار بوصفه كائنًا لامتناهي الأهمّيّة"[66]. لكن الإتيقا النيتشوية ليست ما يُحْمَلُ أو ما يودَعُ من قيم ومشاعر في قوّة الفعل وأهمّيّة الفرد فحسب، وإنّما هي ما يَمثل أيضًا في احترام حرمة الأشياء وآدابها. يعظّم نيتشه الأشياء ذات القيمة المتأتّية من إثارتها مشاعر الإجلال والمهابة في النّفوس. أليس من الطّبيعي أن يكون على مقدار من الإتيقيّة ما كان قائمًا على العظمة والإبداع والعلوّ؟ يذهب نيتشه إلى حدّ اعتبار تعظيم النّاس أنفسهم رهن تعظيمهم الأشياء الموسومة بالعظمة، خصوصًا أنّ "الإنسانيّة لا تتعاظم إلّا عبر احترام النّادر والعظيم"[67]. ألا نلمس هاهنا إتيقا في رؤية الأشياء وتقديرها حقّ قدرها؟ أليست مكْرُمَةً أدبية تهبها الإنسانية لذاتها عندما تُجِلّ أشياءها الموقورة؟ أليس هذا عينه معنى من معاني الإتيقا؟

نستخلص ممّا تقدّم أنّ استخدام نيتشه اللّغوي مفهوم الإتيقا ليس مجرّد قول في الإنسان الإتيقي، وإنّما هو بالأحرى بيان في تصيُّر الإنسان إتيقيًّا؛ بيان في كيف تكون الإنسانيّة لاحقًا على قَدْرٍ من الرّفعة بمفعول التربية القيمية المتسامية. أليس في الاعتراف بعظمة الأشياء والاعتزاز بها إتيقا؟ هو ذا نحوٌ من أنحاء إتيقيّة عِدَّة لصورة القيم الجديدة، "وهو ما به يؤسّس نيتشه نهضةً

= إلى العدوان والغزو، إن كان من الضروري أن يفكّر وطننا في وسيلة للدفاع عن نفسه. فعلى المرء أن يحمل على فكرة الجيش بوصفه وسيلة للدّفاع بنفس القوّة التي يحمل بها على شهوة العدوان. وربّما جاء يوم عظيم يهتف فيه شعب امتاز على غيره في الحرب والظّفر، وفي التمرّس على النظام العسكري والخبرة فيه، وتحمّل في هذا أكبر التضحيات - يهتف هذا الشّعب بملء حريّته قائلًا 'فلنحطّم حسامنا!' - ويقوم بتحطيم أداته الحربيّة حتى أعمق جذورها". ترجمة جزئية من كتاب أشياء إنسانيّة، إنسانيّة إلى أقصى حدّ، القسم الثاني: العالم وظلّه، ورد في دراسة فؤاد زكريا، نيتشه، سلسلة الفكر الغربي، ط 2 (القاهرة: دار المعارف بمصر، 1966)، فقرة 284، ص 182-184. يُنظر النّص الفرنسي:

Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome III: Humain, trop humain: Un livre pour esprits libres, 2, Fragments posthumes: 1878-1879*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Robert Rovini (trad.), Marc Buhot de Launay (édition revue) (Paris: Gallimard, 1988), § 284, pp. 299-300.

(66) Friedrich Nietzsche, *Le Livre du philosophe: Études théorétiques*, Angèle Kremer-Marietti (trad., int. et notes) (Paris: Garnier Flammarion, 1991), § 52, p. 56.

(67) Ibid., § 65, p. 63.

تجعل، إذًا، من إنسان الغد خادمًا ومبشّرًا بالعبقريّة. فلديه إتيقا عقلانية لمعاداة العقل"(68). لكن، أي عقل يمكنه تعاطي الفعل الإتيقي؟ أليس الإتيقي والنّقدي هما حكمة العقل ذاتها؟ أليست حكمته عين إتيقاه؟ هذا ما سنتبيّنه من خلال تحديد الرّهان الفلسفي لبحثنا.

ثانيًا: رهان النّظر الفلسفي في الإتيقا والنّقد الجذري

أيكون رهان النّظر هذا هو منتهى الأغراض الفلسفيّة المرجوّة من قراءة فلسفة نيتشه؟ كلّا؛ فمنتهى غرضنا هو محاورة هذه الفلسفة في مسألة الإتيقا وجذريّة النّقد، وعلى جهةِ احتياج فلسفتنا المعاصرة إليهما. فأي فلسفة تنكر على نفسها، اليوم، التفكير في الإتيقا؟ ومَنْ ذا الذي لا يحتاج في التّفكير الفلسفي إلى نقدٍ جذري؟ رهان النّظر هنا هو عينه مسعى ترهين المفاهيم الحيّة التي ما زالت تحتفظ بمستطاع إزاء أزمة الرّاهن. إذا كان العزم الفلسفي على هذا النّحو، فهل يعني ذلك عنفًا يُمَارَسُ على المفاهيم بإسقاطها على واقعنا اليوم؟ من الصحيح أنّ "الفلسفة وليدة عصرها"، لكن عصرها لا يزال مفتوحًا على يومنا مثل تصيُّر اليوم إلى غده. وبناء عليه، يمكن استشكال الأمر على النّحو التالي: "لماذا قراءة نيتشه اليوم؟ 'اليوم'، هذا يعني نهاية القرن العشرين، ولتكن نهاية قرنٍ حيثما انكشفت الأخلاق تخصيصًا غير مقتدرة على درء كلّ شكل من العنف والبربريّة"(69). وبما أنّ الأمر يتعلّق على النّحو المذكور، بالقيم الأخلاقيّة من جهتَيْ: نقدها، وإنشاء إتيقا بديلة لها، فإنّنا سنتوقّف تباعًا عند: أوّلًا، تفلُّت القيم الأخلاقية عادةً من النّقد. ثانيًا، في حاجتنا، اليوم، إلى فكرة الإتيقا النّاقدة. ثالثًا، ترهين الحاجة إلى الاعتبارات النّقدية. ورابعًا، كيف للإتيقي أن يكون قرين النّقدي؟

---

(68) Pierre Boudot, *L'Ontologie de Nietzsche*, initiation philosophique 95 (Paris: Presses universitaires de France, 1971), p. 61.

(69) Paul Audi, "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme]. Repenser une éthique par-delà bien et mal," [Réponse à la question: *Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?* propos recueillis par David Rabouin], *Le Magazine littéraire*, no. 383 (Janvier 2000), p. 64.

٢ - الحدُّ من عادة تفلُّت القيم الأخلاقيّة من النَّقد

من المعلوم أنَّ نص القيم الأخلاقية نصٌّ "رمادي"[70]، كما بيَّن نيتشه ذلك في الجنيالوجيا، خصوصًا في عصر تواترت فيه الصِّراعات، وتداخلت معها آثارها. ولعلَّ عصرَنا هو الذي شهد أكثرَ من غيره أشكالًا من الاسترقاق معقلنة جدًّا، ومخلقنة من الاتجار بمفردات اللُّغة القيميّة. ولذلك، فهو أكثر تمنُّعًا من جهة القبول بالنَّقد والاعتراف بفضيلته، ما يعني "أنَّ قيم "الشَّرف"، و"العفَّة"، و"الصدق"، وجميع الفضائل الأخرى، في المجتمعات الطَّبقيّة، تبدو باهتة، ويضطرُّ النَّاس مرارًا، تحت دوافع القهر المادِّي والاجتماعي ودوافع أخرى، إلى تجاوزها، أو اللفِّ عليها، أو تكييفها، وتبرير تجاوزهم لها"[71].

في الواقع، تدبَّر الإنسان المعاصر (وهو الإنسان الحديث عينه الذي عاصره نيتشه) شتَّى صنوف المكائد لذاته وغيره، لتاريخه وعلمه، ولجيشه وتقنيته ... إلخ. ويتخفَّى هذا التدبُّر، غالبًا، خلف ستارة الأخلاق[72]. هذه السلوكيات الأخلاقيّة كلها تطوِّق الأخلاق بسياج حصين منيع، فلا يلحقه الشَّك إلَّا عُسْرًا وكَرْهًا، ولذا، تفنَّن عصر الاستعماريات الحديثة في تنميق أخلاقه. ولكنْ يحاول النَّاس الظُّهور بمظهر الإنسان المزهو برفعة أخلاقه، بل إنَّ الأخلاق لتتمكَّن، أحيانًا، من تمثيل نوع من الإلزام الأدبي الذي يحيِّد الفيلسوف الموظَّف[73]، أحيانًا، عن مهمّة النَّقد.

---

(70) Friedrich Nietzsche, "La Généalogie de la morale: Un écrit polémique pour compléter et éclairer Par-delà bien et mal récemment publié," dans: Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VII: Par-delà bien et mal: Prélude d'une philosophie de l'avenir; La Généalogie de la morale: Un écrit polémique pour compléter et éclairer Par-delà bien et mal récemment publié*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Cornélius Heim, Isabelle Hildenbrand & Jean Gratien (trad.) (Paris: Gallimard, 2006) avant-propos, § 7, p. 221.

(71) حسام محيي الدّين الآلوسي، التطوُّر والنسبيّة في الأخلاق (بيروت: دار الطَّليعة للطباعة والنشر، 1989)، ص 156.

(72) ومنها بالأخصّ مقولات الاحترام المتبادل، وضبط النَّفس، وجَلْد الضَّمير، وطلب الصَّفح، أحيانًا، في غير مواضعه.

(73) يُنظر: موريس ميرلو-بونتي، تقريظ الحكمة، ترجمة وتقديم محمَّد محجوب (تونس: دار أميّة، 1995)، ص 72.

في هذا الإطار، يرى نيتشه أنَّ "غالبًا ما تتمكّن، بنظرة واحدة، من شلّ الإرادة النّقديّة، بل من جذبها إليها، وثمّة حالات تتمكّن فيها حتى من ردّها ضدّ نفسها: فهي شبيهة جدًّا بالعقرب التي تغرز شوكتها في بدنها الخاص"[74]. ثمّ إنَّ الرّابطة التي للمشاعر الأخلاقيّة بالعواطف النّفسية لَتَدْفَع بالأخلاق إلى الإيهام بابتداع ظواهر سيكولوجيّة، تكون القيم الأخلاقيّة عادةً وقود سراجها؛ إذ يمكن تحفيز أهل الضّعة والغباء، أحيانًا، على الاندفاع نحو هذا الفعل، أو ذاك (وهو في الغالب لاأخلاقي) باسم دوافع أخلاقيّة.

وفي نظر نيتشه، "لا تتوفّر الأخلاق على ترسانة كاملة من وسائل الزّجر لتفلّت من مآخذ النّقد ومن أدوات تنكيله، فحسب، بل يجد مأمنها، أيضًا، موطأً له في نوع من الافتتان الذي تفهمه جيّدًا في الغالب؛ إنّها تعرف 'كيف تحمِّس'"[75].

إنَّ كلَّ مَنْ يقع تحت طائلة سلطان الأخلاق وسحرها لينتزع عن جادّة "الأدب" الحقّ. لذا، يطالبنا نيتشه بالتفرُّد بأسلوب يخصُّنا، فتُعْرَفُ به هويّاتنا، ويُفْرَزُ به الجيّد من الرّديء. وقد اعتزم فعل هذا بقوله: "قدِّم أسلوبًا لطبعك ... إنّه فنٌّ معتبَر، ولكن نادرًا ما نلقاه! لممارسته يجب على نظرنا أن يحيط بكلِّ قوى طبيعتنا وضعفها، وأن يعرف كيف يدرجها جيّدًا في مخطّط فنّيّ يظهر كلّ عنصر فيه على أنّه قطعة فنّيّة وذهنيّة، ويكون حتى للضعف فضيلة استهواء النّظر"[76].

2 – في الحاجة الرّاهنة إلى فكرة الإتيقا

لماذا فكرة الإتيقا النّاقدة؟ إنَّ "استئناف التّفكير الإتيقي انطلاقًا من صعوبات الرّاهن هو التّعبير عن الاستشكال المتعلّق بالاختيارات العمليّة التي تخصُّ الفرد

---

(74) Friedrich Nietzsche, "Aurore: Pensées sur les préjugés moraux," dans: Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome IV: Aurore: Pensées sur les préjugés moraux; Fragments posthumes: Début 1880-Printemps 1881*, Giogio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Julien Hervier (trad.) (Paris: Gallimard, 2000), avant-propos, § 3, p. 14.

(75) Ibid.

(76) نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الرّابع، فقرة 290، ص 158-159.

والجماعة [...]، اختيارات متّصلة بالآني والملحّ في الوجود العيني للناس، وليس بالخير الأقصى، أو بالقانون الذي يشترعه العقل العملي، أو بالقيمة المتعالية التي تخضع لها الذّوات"[77]. ألا يكشف هذا القول الإتيقي عمّا في ربض "الهنا والآن" من حاجة إلى التدبّر الإتيقي؟ ها قد "ظلّ المرء حتى عهد قريب جدًّا يمدح ويعذل ويحكم ويتفلسف أخلاقيًّا على الأرض. – ولكنْ، ألم يبلغ بنا الأمر، اليوم، ضرورة العزم، مرّة أخرى، على قلب القيم، وتحويل أساسها، بفضل استفاقة جديدة للذات، وتعميق جديد للإنسان؟ – ألا نقف اليوم على عتبة مرحلةٍ يمكن تسميتها سلبًا، بادئ الأمر، بمرحلة خارج الأخلاق"[78]؟ فماذا يعني القول "خارج الأخلاق"؟ معناه الإقامة في "الما–وراء"[79].

بصيغة أخرى، قد تحكم الإتيقا النّاقدة على أصحاب "الفكر الحرّ" القبول بالمقاومة من أجل إجلال الوجود، وما احتوت أرضه من "فضائل ذكوريّة" وتناقضات وسادة وعبيد. أيعود ذلك إلى اعتقاد نيتشه أن "ليس ثمّة من عبقريّة، في أيّامنا، من دون صخب ولا بحّة"[80]؟ أيعني الصّخب قبول الفيلسوف الإتيقي مراس النّقد، وهو في ربض العامّة وجليتها، "لأنّ المنتمي إلى العامّة يقف خارجًا، ويصر، ويقيّم، ويقيس، ويحكم من الخارج، وليس من الدّاخل"[81] أم أنّه ينتمي إليها "اشتراكًا في الأرض" من الدّاخل ليكون خارجًا عنها، توحّدًا منه بقيمه؟ أيكون لِزامًا على الفلسفة أن تُشتقّ من اللّافلسفة[82]؟

---

(77) عبد العزيز العيّادي، إتيقا الموت والسّعادة (صفاقس: صامد للنّشر والتّوزيع، 2005)، ص 47.

(78) فريدريش نيتشه، "الرّوح الحرّ"، في: نيتشه، ما وراء الخير والشّر، فقرة 32، ص 62–63. يُنظر أيضًا، وفي السياق ذاته، الفقرة 380 من العلم الجذل، الكتاب الخامس، حيث يقيد الخارج الأخلاقي بـ"أن نظير إلى وجهةِ نظرٍ ما أبعد من الخير والشّر، وأن نَعبر، بالتالي، أبعد من خيرنا ومن شرّنا" (ص 241).

(79) لا يعني "الماوراء" شيئًا آخر غير "ما وراء الخير والشّر" أو "خارج الأخلاق". هو عالَم يترحّل فيه ويجوب "رجل هذا الماوراء الرّجل الذي يريد أن يكتشف المقاييس الأسمى لقيم حقبته". نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الخامس، فقرة 380، ص 242.

(80) المرجع نفسه، الكتاب الرّابع، فقرة 331، ص 181. [بتصرّف]

(81) نيتشه، "الرّوح الحرّ"، فقرة 30، ص 60.

(82) هذه فكرة–أطروحة دولوز وغتاري: "إنّها الرّابطة المؤسِّسة للفلسفة باللّافلسفة [...] على الفيلسوف أن يصير لا–فيلسوفًا، حتى تصير اللّافلسفة أرض الفلسفة وشعبها".
Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, critique (Paris: Minuit, 1991), p. 105.

إذًا، يُلْزِمُ نيتشه الإتيقا النّاقدة بالمقاومة حين يلزمها النّظر إلى الخارج، حيث "الما-وراء"، أو "خارج الأخلاق". ألا يتعلّق الأمر، إذًا، بمقاومةٍ تبديها هذه الإتيقا وهي تتخارج بالتّفكّر غير المطيع (لأنّه ناقد) ولا الذّليل (لأنّه إتيقي)؟ إنّ التّفكّر في هذا المتخارج من جوف المجتمع البشري تفكيرٌ إتيقيٌّ ناقدٌ يعتزم تدبير نظامه المخصوص، فكرًا وسلوكًا وتوجّهًا في الفعل.

نستنتج ممّا تقدّم الاستفهام بشأنه "أنّ إرادة الخلق تحدّد تفكير نيتشه"[83] مثلما نتبيّن أنّه ليس أجدى لهذه الإرادة من ديمومة إحياء النّقد، قولًا وتفعيلًا. هذا النّقد الذي تمكّن من هزّ أسس قيم تصلّدت في التاريخ؛ فنيتشه "سيقوم على الصّعيد الفلسفي بالنّقد الذي له أبلغ الأثر في كثير من الفلسفات في زماننا"[84].

3 - في الحاجة الرّاهنة إلى الاعتبارات النّقديّة

تقول سيمون بنموسى: "إنّه كاتب لا تتوقّف عن قراءته ويبقى دومًا راهنًا"[85]، فأين تكمن هذه الرّاهنية في علاقةٍ بمفعول النّقد الإيجابي؟ وكيف يكون التّرهين رهانًا للنّظر الفلسفي؟ تتمثّل راهنية النّقد الجذري في حاجتنا الماسّة إليه بغرض تعرية "فجور الفكر"[86]؛ ففكرنا بلغ اليوم من التوثّن والزّيف مبلغًا انقلبت معه المفاهيم انقلابًا حادًّا، فأصبح اللّسان السياسي والأخلاقي للعالَم المعاصر يلوك المفاهيم، ويسترقّها، ويحوّرها تحت أقنعة القيم الأخلاقية نفسها. لذلك، فإن العودة إلى النّصّ الفلسفيّ النيتشوي بوصفه نصًّا نقديًّا، تجد

---

(83) Karl Lowith, "Nietzsche et sa tentative de récupération du monde," Anton Lothar Kelkel (trad.), dans: *Nietzsche, 7ème Colloque Philosophique International: Royaumont, France, Juillet 4-8, 1964*, cahiers de royaumont, philosophie 6 (Paris: Minuit, 1988), p. 82.

(84) جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربيّة (بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنّشر والتّوزيع، 1993)، ص 112.

(85) Simone Benmussa, "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme"]. La Dimension verticale de la parole," [Réponse à la question: *Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?* propos recueillis par Didier Raymond], *Le Magazine littéraire*, no. 383 (Janvier 2000), p. 30.

(86) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome V: Le Gai savoir*, livre premier, § 31, p. 79.

اليوم ما يشرّعها. وهي ليست دعوة لاستعادة نيتشه، وإنّما استعادة أنفاس النُّصوص النّقديّة لديه بعد أن تركت أثرها في التاريخ المعاصر. أليس نيتشه نفسه مِمَّنْ يدين لهم وطن ألمانيا وأرضها بالنّقد؟ لقد كان قاسيًا في نقده للألمان، ولعموم الأصنام الشّائعة في بلده[87]. هو ذا الفيلسوف النّابه في أرضه، والثّابت فيها بالأصالة؛ فعلى الرغم من حضور ماركس، بقيَ الفكر الألماني نفسه في "انتظار نيتشه كيما يرتسم منعطف جديد في التطوُّر المذهل لهذا الفكر"[88]. نستنتج، إذًا، مساهمة الفلسفة في حماية[89] قيم الأرض، ومدن الإنسانية، في ظِلِّ عسفِ القيم المتاجرة بالضحايا من البشر، ويموتاهم قبل أحيائهم. أليس النّاقد هو الفيلسوف؟ وإذا كان الكون بأسره هو أرض الفلسفة، ووطنها، فإنَّ نيتشه يرى في فلسفته خدمة للبشريّة جمعاء. لكن، ما قوام حب الوطن إن لم يكن النّقد وجذريته؟

إنَّ نقدًا جذريًّا (يتغلّل في ما وراء أشكال التّفكير النّفاقي) يقيم فرزًا بين أسياد من جهة، وعبيد من جهة أخرى، ليظلَّ قادرًا على تقرير ما بين قيمهما من مراتبية. بناء عليه، فمفخرة السيِّد بقيمه هي من تساميه على قيم العبيد، واتخاذ مسافة تجاههم. حقًّا، "إنَّ ما يصلح غذاءً ورحيقًا للنّوع الأعلى من البشر، يجب أن يكون بمنزلة سمٍّ لنوع مختلف جدًّا وأوضع. وربّما صارت فضائل الرّجل العاميّ إن تبنّاها الفيلسوف، رذائل وعيوبًا"[90].

---

(87) يُنظر شعور نيتشه بالقلق من ذلك، في قوله: "تكلّمت على العقل الألماني قائلًا بأنّه ما انفكَّ يغدو أكثر فأكثر فجاجة، وأنّه ما انفكَّ يتسطّح. هل هذا بكاف؟ – في الحقيقة هناك شيء آخر هو الذي يفزعني، وهو كيف أنَّ الجدّيّة الألمانية، والعمق الألماني، والصبوة فيما يتعلّق بالأمور العقلية تتراجع وتتقهقر". فريدريك نيتشه، غسق الأوثان: أو كيف نتعاطى الفلسفة قرعًا بالمطرقة، ترجمة علي مصباح (بيروت/ بغداد: منشورات الجمل، 2010)، فقرة 3، ص 68.

(88) أوديف، ص 7.

(89) كان زرادشت محبًا لوطنه ومدافعًا عن مدينته مثلما يفعل عادةً أهل العقل الحصيف. يُنظر:
Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VI: Ainsi parlait Zarathoustra: Un livre qui est pour tous et qui n'est pour personne*, Giogio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Maurice De Gandillac (trad.) (Paris: Gallimard, 2004), 2ème partie: Du pays de la culture, p. 141.

(90) نيتشه، "الرّوح الحر"، فقرة 30، ص 60.

إذًا، بقدر ما نستنتج راهنيّة فلسفة نيتشه النّقديّة، وطرازها الجذري، فإنّنا نعترفُ بعسر محاورة نصوصها. ومأتى هذا العسر أنّها لغةٌ فلسفيّةٌ غير معهودة تلك التي يطالعنا بها. ثُمّ، لا يدّعي هذا البحث الفلسفي أنّه أتى بالقول الفصل إلى كلّ ما عناه نيتشه بالقول والمراسلة والكتابة. وربّما يعود ذلك، أساسًا، إلى أنّ "بعد قرن من الشُّروح، التي تعود أكثر أنفاسها – إلى هايدغر، ودولوز وكلوسوفسكي – فهي تبقى لازمة بمقدار ما هي غير قابلة للنسيان، فإنّ أثر نيتشه يظلّ ملغزًا"[91]. وما هذا الأثر إلّا حكمة التفلسف واستجماله بجماع الإتيقي والنّقدي.

4 – الاقتران الوثيق بين الإتيقي والنّقدي

هل الاقتران الضّروري بين الإتيقي والنّقدي حقيقةٌ فلسفيّةٌ يتوفّر عليها المتن النيتشوي، أم دُرْجةٌ أكاديمية، حيث يمكن الباحث أن يكتب عنوانًا، ويوجّه مفردات اللّغة بما يوحي صوريًا بشرعية اختياره؟ لقد بدا لنا نيتشه جامعًا في شخصه الفلسفي بين الإتيقي والنّقدي[92]. ويبدو أنّ تجاسره النّقدي على أخلاقيات العصر المعتقِلة في ذاتها السُّموّ، هو السّبب عينه الذي دفع به إلى أن يكون إتيقيًا ناقدًا للأخلاق، فلا يؤذي غيره من الفلاسفة والنّاس، ولا يفتري عليهم كذبًا[93]؛ فهو يمثّل الفكر وحسن المعاملة في آن. لقد "اعتقد نيتشه باكرًا أنّ الميزات السامية للفكر وللسلوك تجد تفسيرًا في جذورهما، وفي نموّ

---

(91) Michel Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, collection Tel 220 (Paris: Gallimard, 1993), p. 17.

(92) خصوصًا في كتابه المذكور سلفًا هذا هو الإنسان.

(93) يدلّ ذلك على اتّساع علاقاته، والعدد الهائل من مراسلاته؛ إذْ تضمّن مجموع المجلّدات الأربعة الأولى (المتوافرة حتى الآن – أيار/مايو 2020 – وعلى حدّ علمنا ومتابعتنا للأمر) 2533 رسالة، بمجموع 2803 صفحات، وذلك إلى حدّ أواخر عام 1884، تاريخ الرسالة الموجّهة إلى هارمان ليفي. وفي ما يلي تفصيلات المراسلات بحسب المجلّدات المكوّنة لها (وهي حتى الآن 4 من 5): المجلّد 1، وفيه 633 رسالة، بعدد 814 صفحة؛ المجلّد 2، وفيه 411 رسالة بعدد 702 صفحة؛ المجلّد 3، وفيه 922 رسالة، بعدد 603 صفحات؛ المجلّد 4، وبه 567 رسالة، بعدد 684 صفحة. يُنظر: الهامش رقم 7 من هذه المقدّمة.

بطي»[94]؛ ذلك أنّ النزول من مواقع الرّفعة والتسامي في الممارسة الفلسفيّة للنّقد لا يفيد النّقد في شيء، علاوة على أنّه لاإتيقي.

ثمّ إنّ لباس الأخلاق الرّديئة، أخلاق التملّق والرياء، يشين شخص الفيلسوف والنّص الذي يكتبه. ولقد كان نيتشه، بدوره، حذرًا من مغبّة الوقوع في حظيرة أخلاقيات الضّعة، لأنّه "سيكون انتكاسًا جديدًا لنا لو سقطنا كلّيًا في الأخلاق، بفعل نزاهتنا الحادّة، ولو أشبعنا مطالبنا المفرطة، فستنتهي بأن نصبح وحوش الفضيلة، وفزّاعاتها. علينا أن نكون قادرين أيضًا على أن تمكث أعلى من الأخلاق"[95]. فما شروط المكوث في موقع عليّ في أثناء التأسيس النّقدي للفلسفة الإتيقيّة؟ وما الذي يؤكّد في فلسفة نيتشه الاقتران الضّروري بين الإتيقي والنّقدي؟ يمكننا تحديد مظهرَين لهذا الاقتران: أوّلهما الإتيقا النّاقدة، والآخر النّقد الإتيقي.

أ - الإتيقا النّاقدة

كيف يمكن الإتيقا أن تكون ناقدة؟ أيمكن نقدًا أشهر مطرقته في وجه أعتى الأنساق الأخلاقيّة أن يصدر عن غير حسّ إتيقيّ؟ ينبغي - في نظر نيتشه - انتزاع موضع مخصوص في كوكبة الفلاسفة، في حظيرة التفلسف، في فسيفساء الطُّرق والمناهج والأنساق. أليست العودة إلى موطن طمر الإتيقا هي الحلّ الفلسفي النيتشوي؟ ألا تكون العودة، هنا، نقدًا، فطمرًا للأخلاق؟ تلك هي إعداديّة لإتيقا ناقدة.

بشأن بعض هذه المساءلات، نجد إجابة ممكنة في نصّ لنيتشه: "إنّ تخطّي الأخلاق، بل تخطّي الأخلاق لذاتها بمعنى ما: ليكن هذا هو الاسم الذي يُطلَقُ على ذاك العمل السرّي الطّويل الذي يبقى حكرًا على ألطف وجدان، بوصفه محكًّا حيًّا للنّفس، وأنزه محكٍّ، بل أحيه في الزّمن الحاضر"[96]. هل يكون هاجس نيتشه

(94) Charles Andler, *Nietzsche: Sa vie et sa pensée, tome 1: Les précurseurs de Nietzsche, la jeunesse de Nietzsche*, bibliothèque des idées (Paris: Gallimard, 1979), p. 269.

(95) نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الثّاني، فقرة 107، ص 105.

(96) نيتشه، "الرّوح الحرّ"، فقرة 32، ص 63.

هاجسًا شخصيًا من نقده الفلسفي للقيم الأخلاقية؟ كلّا، فنيتشه رحّالة أوروبا في النّصف الثّاني من القرن التّاسع عشر، بل حتى بعض مغانم الحياة لم تستهوه بمناظرها. ألم يكن متوحّدًا بذاته المتفلسفة، ومتدبّرًا لقيمه ولتصريف صيغ الفلسفة النّقديّة؟ ألم يتخلّت من التّسفي المعهود لدى الفلاسفة؟ إنّ رفعة الفعل الفلسفي هي إتيقاه. ولمّا كان هذا الفعل فعلًا نقديًّا، ولا ريب، فإنّ ما قام به نيتشه، وأنجزه على سبيل الإمساك بالعصر وقيمه، هو ما يُعْتَبَرُ إتيقا ناقدة. وفي الواقع، كانت فلسفته النّقدية على وعي بعزمها الأدبي الذي نذرت نفسها لإنجازه: خدمة الإنسانيّة من موقع نقدها ... لحظة التهكّم منها، والإطلالة عليها "من مسافة". وقد تعهّد نيتشه في أواخر حياته الفلسفيّة (1888) بخدمة الإنسانيّة، هذا ما يكشف عنه قوله: "إنّ آخر ما يمكن أن يخطر لي أن أَعِدَ به هو 'إصلاح' البشريّة. كما أنّني لن أشيّد أصنامًا جديدة؛ وليعلم القدامى ما الذي يجلبه الانتصاب على قدمين من صلصال. تحطيم الأصنام (وهذه كلمتي المفضّلة للتعبير عن 'المُثُل') هي حرفتي"[97]. ألا يكون نيتشه بذلك متأنّبًا طاعنًا في قيم عصره؟ وما عسى أن تكون أداة هذا العزم الإتيقي على النّقد؟ هل ثمّة أداة أخرى غير أن يكون النّقد نقدًا إتيقيًا؟

ب - النّقد الإتيقي

بخلاف سنن الفلاسفة، لا يكون النّقد على هذا النحو أفلاطونيًّا محتاجًا إلى ديالكتيك الفكرة وتذكُّر النّفس، ولا ديكارتيًّا محتاجًا إلى علامتَيْ "الوضوح والتميُّز"[98]، ولا كانطيًا محتاجًا إلى مساءلة خرائط العقل ومستطاعه؛ فنيتشه يعتزم قلقلة نظام القيم الأخلاقيّة للعصر، وهي لحظة تقتضي من الفيلسوف ممارسة التفكُّر والتأوُّل والتشخيص والفرز والتقويم. إنّ النّقد هو مواجهة العقل المتفلسف لذاته، وما احتوت من قيم متصنّمة ومتكلّسة. لذا، لا بدّ من جرأة أدبيّة وطاقة نفسية على المواجهة.

---

(97) نيتشه، هذا هو الإنسان، مقدّمة، فقرة 2، ص 8.

(98) René Descartes, *Discours de la méthode*, avec des aperçus sur le mouvement des idées avant Descartes, une biographie chronologique, une int. à l'œuvre, une analyse méthodique du *Discours*, des notes, des questions et des documents par Jean-Marie Fataud, univers des lettres Bordas 239, nouv. éd. (Paris: Bordas, 1980), p. 72.

التزم النَّقد الجذري النيتشوي بالتحلّي بآداب الترفُّع عن مناهة المظالم الفكريَّة، علاوة على عدم مراس العنف لحظة تبيُّن أخطاء الآخرين، وعدم إيهام الذَّات لحظة الحدس بصوابيَّة التَّقويم والتَّقدير والتَّثمين والتَّبخيس والتجويد والتَّحسين. فألّا يقع النَّقد في إعادة إنتاج تاريخ خلقنة الظَّواهر والمسائل والأفكار هو ذا عين إتيقاه. وفي هذا السياق، "يحكم نيتشه على لحظة الأزمة بوصفها لحظة نفيسة، لأنَّ تناقضات القيم بلغت عتبة إمكانها"[99]. وإذا سلَّمنا مع بودو أنَّ "التَّقويم إعداديَّة كلّ إبداع"[100]، فهل يعني الإبداعُ الإسراعَ بالتطرُّق إلى ظنون الفلسفة وغفلة الفلاسفة ومناهة أحكامهم الأخلاقيَّة؟

تكمن الفضيلة الإتيقيَّة للنَّقد الفلسفي النيتشوي في الاعتراف بجهلِ الآخرين، وحتى في الاعتراف بفضل الآخرين في أخطائهم. ومن ثمّ يمكن القول "إنَّ خطأً حكم ما لا يشكِّل عندنا مأخذًا على الحكم. ولعلَّ هذا من الأمور الأغرب وقعًا على السَّمع في لغتنا الجديدة"[101]، حتى ولو كانت الأحكام من قَبيلِ الأحكام الكانطية الـ"مضحكة جدًّا"[102].

إنَّ الأحكام التي نفرزها طاحونة النَّقد الفلسفي هي تقديرات للقيم وتقويمات لها ولمنافعها ومضارِّها، نسبةً إلى الحياة عمومًا. وليس أضرُّ بالتَّفكير من صنميَّة المنحى (الأخلاقي والتربوي والسياسي والاقتصادي والاجتماعي ... إلخ). لذا، تحرص الأخلاق عادةً، كلَّما تملَّكت سلطة فعَّالة، على زجر الحركة النَّقدية "لأنَّه يجب علينا ألاَّ نفكِّر في حضور الأخلاق، كما في وجه كلّ سلطة، وليس رفع الصوت بأقلَّ من ذلك؛ إذْ ههنا نطيع! فمنذ

---

(99) Mustapha Tlili, "Progrès et décadence chez Nietzsche et Rousseau," *Revue tunisienne des études philosophiques*, no. 5 (Mars 1986), p. 24.

(100) Boudot, p. 72.

(101) فريدريش نيتشه، "في تحكيمات الفلاسفة"، في: نيتشه، ما وراء الخير والشَّر، الفصل الأوَّل، فقرة 4، ص 24–25.

(102) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome V: Le Gai savoir*, livre quatrième, § 335, p. 225.

الزَّمن الذي وُجِدَ فيه العالَم، ليس ثمّة من سلطة قطّ قد أتاحت أخذها موضوعًا للنّقد، وبالأخص، نقد الأخلاق واعتبارها الأخلاق مشكلًا، إشكاليّةً: كيف؟ ألم يكن هذا – أليس هذا – لاأخلاقيًا؟"(103).

لكن، هل يثني الزَّجرُ النّقدَ عن إتيانه؟ تبيَّن أنّ نيتشه يزداد عزمًا على التسلُّح بأداة مصيره الفلسفي: النّقد. فيُقْدِمُ بجرأة معهودة لديه على إعادة رسم بيان القيم الأخلاقيّة، وسجلّاتها، وجغرافيات نسبها الفلسفي والعرقي وفقًا لمعايير الفعل الفلسفي المستحدثة معه: أدبًا وتأوُّلًا شخصيًّا. وسينجز بذلك صورة التّفكير الفلسفي القيمي ضمن أفق من الاستحالة. استحالة الكائن من القيم إلى منظوريّة جديدة، منظوريّة التحرُّر من النّمطي في القيم والترميمي في المناهج.

وفي الواقع، إنّ "هذا التحوُّل الأساسي هو الذي نعته نيتشه بالانقلاب، وهو حركة تعني أمرَيْن: من جهة أولى، إقامة خريطة جديدة للقيم، ومن جهة أخرى، تقديم طريقة جديدة للتّقويم. وهكذا، فإنّ الانقلاب النيتشوي ليس مجرّد عكس الوضع، بل إنّه نقل نمطيّة القيم وموقعيتها"(104).

ليست الفلسفة الإتيقيّة النّاقدة – في ما نستخلص هنا وممّا تقدّم بيانه – مجرّد كلام بلا معنى، بل هي نظام من التّفكير التقويمي المسنون بنهج المتفلسف المتوحّد بذاته وقيمه وقانونه. فلا غرابة، والحال تلك، أن نسمع نيتشه يسنُّ لذاته قانونًا للطّاعة الذّاتيّة الرّاضية عن نفسها رضاءً فلسفيًا كاملًا، حيث يقول: "أخلاقي وذو مكارم ومؤدِّب، تعني أن يكون الواحد مطيعًا لقانون أو تقليد منذ القدم. وسواء أرغم المرء نفسه على تلك الطاعة، أم فعل ذلك طواعية، فذلك غير مهم: يكفي أنّه يفعل ذلك"(105). فهل يُعْتَبَرُ الخضوع قبولًا بالسلطات، أو اعترافًا بوثنٍ جديد، أم أنّ الأمر على غاية من الإتيقيّة بحسب

---

(103) Ibid., § 3, p. 14.

(104) روزفير، ص 20.

(105) فريدريش نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته: كتاب للمفكرين الأحرار، الكتاب الأوّل، ترجمة علي مصباح (بيروت/ بغداد: منشورات الجمل، 2014)، فقرة 96، ص 96.

الذّات المتفلسفة-النّاقدة؟ أليست إتيقا: طواعية الذّات لآدابها المسنونة على قاعدة "قلب جميع القيم"؟ ومن ثَمّ، فإن فضيلة النّقد الفلسفي النيتشوي كامنة في وجهٍ من الوجوه، في حملنا على الانفتاح على فلسفاتنا، اليوم، وعلى موقع أنفاس الإتيقا النّاقدة في هذه الفلسفات.

ما يمكن استخلاصه أخيرًا هو أنّ صيغة النّقد الفلسفي النيتشوي يكون لها بالغ الأثر في عصرنا (هو تقريبًا عصر نيتشه بمقاييس التوثين القيمي)، ولَكَمْ أخذت الفلسفات المعاصرة من أنفاس نقد نيتشه. أمّا بشأن مشكلات هذا اللّقاء لفلسفة نيتشه بالشرّاح والفلاسفة والبحوث العلميّة، فسنتطرّق إلى مسألة قراءة فلسفة نيتشه، وصعوبات البحث فيها.

ثالثًا: صعوبات القراءة والبحث في فلسفة نيتشه

1 - الصّعوبات العامّة

هل يشكِّل النّص الفلسفي النيتشوي نظامًا من "أنظمة التّبعثر"[106]؟ وهل ثمّة من صعوبات في قراءة فلسفة نيتشه بصورة عامّة؟ وما أجناسها ومستوياتها؟ في النهاية، علينا أن نعترف بأن ليس هناك صعوبات بمعنى العائق الذي يحول بالكامل دون البحث، وخصوصًا في النّص المكتوب.

نبّه نيتشه نفسه إلى هذه المسألة مرارًا، وهو على وعي تامّ بسرّ قراءته؛ فبنظره مثلًا، وهو يتحدّث عن كتاب الجنيالوجيا، "إذا كان هذا المؤلَّف بالنسبة إلى أيٍّ كان غيرَ مفهوم أو سيّئ الوقع في الأذن، فإنّ الذّنب، حسبما يبدو، لا يقع عليّ بالضّرورة. ذلك واضح بما فيه الكفاية، متى افترضنا، وهو ما أفترضه، أنّ المرء قد قرأ قبلُ كتاباتي السّابقة، ولم يدّخر في ذلك من نفسه جهدًا؛ إذْ إنّ هذه ليست في الواقع ممّا يكون الولوج إليه يسيرًا"[107]. يُضاف إلى هذا

(106) ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، ط 2 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1987)، ص 37.
(107) نيتشه، في جنيالوجيا، تصدير، فقرة 8، ص 40.

الاعتراف كثير من التحذير والتحوُّط: "إنّي أريد تثبيت حصون حول أفكاري، وحتى حول أقوالي، خشية أن يجتاح الخنازير والمخمورون حدائقي"[108].

لا تقتضي قراءة نيتشه من القارئ تملُّك القدرة المعرفية على "تدبُّر الاجترار"[109] فحسب، وإنّما تقتضي أيضًا النّظر أحيانًا بنظرة غير متزمّنة[110]، في ما وراء التحقيب المألوف لتواريخ النُّصوص الفلسفيّة؛ فـ"أن تقرأ نيتشه اليوم، هو ألّا تكون إذًا من اليوم، ودونما تفلُّتٍ من فضولية قديمة، تتحرَّر من قوى الزّمن [...]. ومع ذلك، سنقرأ نيتشه لكي نقيم معه اكتشاف اللّاراهن"[111]. لذلك، يُجْبَرُ القارئ على التّساؤل: "لماذا قراءة نيتشه اليوم؟ ومع ذلك علينا قراءته! قراءة نيتشه هي أيضًا مخاطرة. فكل الناس يعلمون الصعوبات، وبالأخصّ بسبب الشّذرات المخلّفة"[112]. فما الذي تعنيه الشّذرات المخلّفة؟ أهي جنس من الكتابة اللّافلسفيّة أو اللّاانسقيّة أو الاختزاليّة؟ إنّها في معظمها تصاميم ومخطوطات لمحاولات فلسفيّة، بعضها مكتمل وبعضها الآخر منقوص، أو يحتاج إلى ترميم. لكنّها، في عمومها كتابات فلسفيّة، بعضها يوحي بشكل كتاب (بالمعنى الكلاسيكي للكلمة)، وبعضها الآخر تعبير عن إلهامات وخواطر وأفكار مباغتة في الفن والأدب والفلسفة والسياسة والمرأة، وعدمية الحداثة الأوروبية ... إلخ، وهي محكومة في عمومها باللّانسقية.

---

(108) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VI: Ainsi parlait Zarathoustra*, 3ème partie: **De trois méchantes choses**, § 2, p. 210.

(109) Nietzsche, "**La Généalogie de la morale**," § 8, p. 222.

(110) أي نظرة متفلّتة من كلّ محاولة حصرٍ لها في زمنٍ بعينه (Anachronique)، على الرغم من أنّها ذات نسب إلى كلّ الأزمنة. يُنظر كتاب:

Gilles Deleuze, *Logique du sens*, critique (**Paris**: Minuit, 1989), pp. 190-197.

(111) Jean-François Mattéi, "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme"]. **Faire avec Nietzsche la** découverte de l'inactuel," [Réponse à la question: *Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?*], *Le Magazine littéraire*, no. 383 (2000), p. 46.

(112) **Bernard Edelman**, "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme"]. Nietzsche est un matérialiste **absolu**," [Réponse à la question: *Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?* propos recueillis par David Rabouin], *Le Magazine littéraire*, no. 383 (Janvier 2000), p. 55.

ومع ذلك، فإن الشّذرة نص فلسفي - بالتأكيد - يمتاز بالإيجاز، وغالبًا بالاستعارة في ترجمة الفكرة، وأحيانًا بأكثر من لغة في الشّذرة نفسها. ومن شأن هذا أن يضع مسبقًا، وأمام القارئ، صعوبة ترجمة الفكرة عينها، علاوة على أنّ الشّذرات في معظمها تتجاذبها محاور تفكير تنتمي إلى أكثر من سياق. ولبلورة هذه الصّعوبات على نحو تفصيلي، سنحدّد جنسَيْن منها: الأول شذرات داخليّة، منهجًا ومضمونًا، والآخَر شذرات خارجيّة، من جهة سوء الفهم أحيانًا، والتعريب أحيانًا أخرى.

2 - الصّعوبات الدّاخليّة

أ - مضمون النّص

نودُّ الاكتفاء، هنا، بتلك الصّعوبات الخاصّة بهذا البحث، ونعني بالخصوص مسائل القيم الأخلاقيّة؛ فالصّعوبة الأساسيّة تتمحور حول المقدرة التي ينبغي أن يتملّكها قارئ تاريخ القيم. ولقد أشار نيتشه إلى ذلك في الجنيالوجيا: "وغنيٌّ عن البيان أنّه ثمّة لون ينبغي أن يكون أهمّ مئة مرّة عند جنالوجيي الأخلاق من الأزرق تحديدًا: ألا وهو الرّماديّ، نعني ما يستند إلى وثائق، وما يمكن إثباتُه فعلًا، وما وُجد فعلًا. باختصار، النّص الهيروغليفي الطّويل جدًّا، الذي يصعب فكّه، لماضي الأخلاق الإنسانيّة!"[113]. فلماذا النّص الأخلاقي بصورة خاصّة؟ ولماذا النّص النّقدي للأخلاق كما تفكّره نيتشه تشخيصًا وتأويلًا؟

من جهة هيمنة المسألة القيمية وانبثاثها في أكثر من موضع، يحتاج القارئ، حقيقةً، إلى مقاربات للسياقات النصيّة، والعودة إليها، مرارًا وتكرارًا، عسى أن يؤمّن مقدارًا من الفهم السّليم للنّص ومطلوبه. لذلك، يكاد يصطبغ فكر نيتشه الفلسفي كله بالمسائل القيمية الأخلاقيّة، الأمر الذي يجعل "كلّ قارئ لنيتشه يعلم إلى أيّة نقطة يعسر فهم أو 'بيان' تفكير نيتشه"[114]. وبناء عليه، يستوجب

(113) نيتشه، في جنيالوجيا، تصدير، فقرة 7، ص 39.

(114) Paul Valadier, "Hiérarchie, normes, modernité démocratique chez Nietzsche," dans: Stamatios Tzitzis (dir.), *Nietzsche et les hiérarchies*, commentaires philosophiques (Paris: L'Harmattan, 2006), p. 15.

التروّي في قراءة فلسفته جهدًا استثنائيًا لمتابعة الصعوبات النصيّة، وحتى ما قد يبدو في الظّاهر من بعض المفارقات أحيانًا"[115].

ب - منهج النّص

إنَّ منتهى الغرض من النَّظر في منهج النص النيتشوي، على الرغم من عسر منال وحدته في الحقيقة، هو تيسير قراءة النَّص وإمكان فهمه. وبمعزلٍ عن فعالية النّص وتأثيراته، فإنَّ نيتشه ينبّه إلى إيجابية منهج النَّص عمومًا، والنّص الأخلاقي خصوصًا. وفي هذا السياق، يقول عن كتابه الفجر: "بهذا الكتاب بدأت حملتي على الأخلاق. غير أنّه لا يفوح، ولو بشيء قليل من رائحة بارود، بل سيجد المرء له روائح أخرى أذكى وألطف، شريطة أن يكون لديه شيء من رهافة في حاسّة الشم. ليس بآلة حربية، لا من الطراز الخفيف ولا من الثقيل. ولئن كان أثره سلبيًا، فإنَّ أسلوبه أبعد عن أن يكون كذلك؛ ذلك الأسلوب الذي يأتي التأثير من خلاله في هيئة خلاصة منطقية، لا في هيئة دويّ المدافع"[116]. فما الذي يثيره منهج النَّص من صعوبات لدى القارئ المحاور له؟ أيتعلّق الأمر بما يسمّيه فوكو "نص-حرز" حين كان يقرأ ما التنوير؟ لكانط[117]؟ لربّما يتعلّق الأمر عند نيتشه، وبخلاف النُّصوص الكلاسيكيّة، بنصٍّ جديد تمام الجدّة. إنّه نصٌّ ينتزع بمحض إرادته المقتدرة عنفوانه وعافيته ومناظره، بإيقاع جنيالوجي. وبناء عليه،

---

(115) ومردُّ ذلك إلى أنَّ "نيتشه يضع قارئه، بكيفيّة أكيدة، أمام صنفَين من المفارقات: الصنف الأوّل تحتويه مكتوباته. ويتعلّق بمضمون مجموع أعماله، ويشتمل، مثلًا، على تصوُّره لإرادة القوّة، والعود السّرمدي، وطبيعة الأنا، والمفترضات اللّاأخلاقيّة للأخلاق. إنَّ هذه المفارقات تنتمي إلى ما تحاول تأويلات مؤلّفات نيتشه أن تفهمه وتوضّحه. أمّا الصنف الآخر من المفارقات، فتولّده مكتوباته. تهتمّ المفارقات من نتاج أعماله، وتطرح مسألة الجهود ذاتها التي يمكن أن تُبذَلَ لفهمه، ووضع تأويل لأفكاره". ألكسندر نيهاماس، نيتشه: الحياة كنصٍّ أدبي، ترجمة محمّد هشام (الدار البيضاء: إفريقيا الشّرق، 2008)، ص 5.

(116) فريدريش نيتشه، "الفجر: خواطر حول الأخلاق كفكرة مسبقة"، في: نيتشه، هذا هو الإنسان، فقرة 1، ص 105.

(117) يُنظر عمق الفهم الفلسفي لِقصار النُّصوص الفلسفيّة، وعلى سبيل المثال لا الحصر، قراءة فوكو لـ:

Michel Foucault, "[Dossier: "Kant et la modernité"]. Un cours inédit: Qu'est-ce que les Lumières?," *Le Magazine littéraire*, no. 309 (Avril 1993), pp. 61-74.

"يجب أن نشير إلى نقطة منهجيّة مهمّة، وهي أنَّ الفكرة عند نيتشه لا تنبثق في عقله كاملة، ولكنَّها تولد في كتاب، وتكتمل في كتب أخرى، الأمر الذي يفرض علينا أن نتعقَّب أفكاره، ونتابع نموَّها، وتطوُّرها، واكتمالها، في كتبه المختلفة التي تعبِّر عن مراحل حياته المختلفة"[118].

ولكن، متعة القراءة وسماع الإيقاع الفلسفي للنّص والكتابة، وتلوُّن النَّص وجاذبيّه ... إلخ؛ كلُّها أمور مؤكَّدة لقارئ فلسفة نيتشه. ثُمَّ إنَّ هذه المتعة التي كان نيتشه نفسه يعرفها، ويعرِّفها، ويعترف بفضلها ومقدرتها على انتزاع موقع مخصوص لها في تاريخ الفلسفة، لم تُعْفِ نيتشه نفسه من الاعتراف بما تجشّمه من عناء الإصعاد بالكتابة الفلسفيّة وتساميها، وفي ذلك يقول: "بكلِّ جدِّيَّة، لم يسبق لأحد قبلي أن عرف الطَّريق السوية؛ الطَّريق الصَّاعدة"[119]. هذا من جهة الصُّعوبات الدَّاخليّة، وقد نعود إليها في المتن والهوامش لاحقًا وكلَّما اقتضى الأمر ذلك. لكن، لنعترف (من موقع "الموضوعية العلمية") بأنَّ حصر منهج النَّص أو محتواه هو ما يشقُّ حقًّا على القارئ في ما لو أراده فهمًا، وطلبه معرفةً. فما عسى أن يكون الجنس الثَّاني من صعوبات البحث في فلسفة نيتشه عمومًا، ومسألتنا خصوصًا؟ إنَّها الصُّعوبات الخارجيّة التي لا تكادُ تَسْلم منها حتى كبرى النُّصوص الفلسفيّة.

3 – الصُّعوبات الخارجيّة

قد تُفْرض علينا أحيانًا قراءة-إطلالة الآخرين من الخارج وإن صدقوا العزم[120]. ثمّ قد يُعتبر في تقاليد البحث الأكاديمي للمتخصِّص في فلسفة ما أنَّ

(118) يسري إبراهيم، نيتشه عدوّ المسيح (القاهرة: سينا للنشر، 1990)، ص 7.

(119) فريدريش نيتشه، "أفول الأصنام: فلسفة المطرقة"، في: نيتشه، هذا هو الإنسان، فقرة 2، ص 138.

(120) غير أنَّ صدق العزم الفلسفيّ قد تخالفه منهجيّة القراءة أحيانًا. وبناء عليه، فإنَّ "الصُّعوبة الحقيقيّة في قراءة نيتشه تأتي من الخارج. إنَّها ترتبط، على ما يبدو، بالمنزلة الغريبة والملتبسة للغته، بالنّظر إلى اللّغة التقليديّة للفلسفة. إنّه يتحدّى بالنّتيجة ضدّ هذا التّقليد وضدّ لغته شكلًا مخصوصًا مُتْقنًا".
Haar, p. 19.

سوء الفهم السّائد بشأن تلك الفلسفة هو عقبة كأداء. لكن، إذا كنّا ملتزمين بما يعنينا، على غرار ما كان يفعل نيتشه نفسه، فإنَّ ما قد يُطرح بشأن مقصد تزييف فلسفته يُرَدُّ أمره إلى طبيعة القارئ؛ إذْ "من الصّعب أن نفهم نيتشه، لأنّه من السّهل أن نسيء فهمه. ومن السّهل أن نقرأ نيتشه، لأنَّ حِكَمَهُ، ورموزه الحيّة، وكلماته المنمّقة، وأشعاره الرّائعة، تجعل قراءته تجربة لا ننساها، ولكن ليس من السّهل أن نستوعبها"[121]. أمّا مَنْ أساء الفهم لقصور ذاتي في عمله، فقد لا نعيره كثير اهتمام أيضًا، فالنّص متوافر ومتاح لقرّائه. وحظوظ الخلف من السّلف قد لا تكونُ متساوية بالضّرورة.

إلّا أنّنا نطرح، على سبيل الذِّكر لا الحصر، كيف نبّه نيتشه لِلُزوم نباهة القراءة وحصافة القارئ، حيث يوضّح قائلًا: "أنا شيء، وكتاباتي شيء آخر. وقبل أن أتكلّم على كتبي، لا بدَّ من كلمة هنا عن مسألة فهم أو عدم فهم كتاباتي"[122]. فإلامَ يعزو نيتشه سوء الفهم أساسًا؟ وإجابته: "أنا بدوري سابق لأواني؛ هنالك أناس يولدون بعد الممات (posthume)"[123]. وقد نؤسّس أيضًا كراس[124] جامعيةً لتأويل زرادشت"[125]. ولمّا كان الفيلسوف سابقًا لأوانه من جهة عمق تفكيره، وأصالة طرحه، وحيوية مَحاوره الفكريّة، فإنَّ نيتشه نفسه على وعيٍ بمآلِ نصِّه حينما "كتب في رسالة إلى مالفيدا فون مايسنبوغ أنّه سوف لن يُقرأ ويُفهم إلّا في سنة 2000"[126]. ولمّا كان عصرنا عصر الأيديولوجيات

(121) Lewis-White Beck, *Six Secular Philosophers* (New York: Macmillan, 1966), p. 79.

(122) فريدريش نيتشه، "ما الذي يجعلني أكتب كتبًا جيّدة"، في: نيتشه، **هذا هو الإنسان**، فقرة 1، ص 65.

(123) يُنظر بشأن سابقيّة فكر الفيلسوف لعصره، وما قد يعنيه أحيانًا من نشازٍ في علاقته بالقيم عامّة؛ ما ورد في الفقرة 212 من كتاب ما وراء الخير والشّر، الفصل السّادس: نحن العلماء، وفيها يقول نيتشه: "يبدو لي أكثر فأكثر أنَّ الفيلسوف، وهو بالضّرورة إنسان للغد وبعد الغد، كان، ووجب أن يكون، في كلّ الأزمنة على تناقض مع حاضره" (ص 173).

(124) الصحيح: كراسيُّ. (الناشر)

(125) نيتشه، "ما الذي يجعلني أكتب كتبًا جيّدة"، فقرة 1، ص 65.

(126) Marc De Launay, "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme"]. Quelque chose de proprement explosif pour la pensée," [Réponse à la question: *Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?* propos recueillis par David Rabouin], *Le Magazine littéraire*, no. 383 (Janvier 2000), p. 43.

والمذهبيّات، وخصوصًا بين الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية وما بعدها، فإنَّ صورة الفيلسوف نيتشه قد لاقت كثيرًا من التحوير والتعديل نتيجة القراءات المتسرّعة والتجزيئيّة والمذهبيّة والانتقائيّة[127].

في هذا الموقع الأخير من طرح مسألة الصّعوبات بوجوهها المذكورة آنفًا، وعلى سبيل الاستنتاج، فإنَّ الأهم في محاولتنا المتواضعة مع فلسفة نيتشه ألّا نتعلّل بتقصير بعض القرّاء، وما يترتّب على ذلك من صعوبات، فهذا ما لا يعنينا كثيرًا، علاوة على أنّه يمتنع علينا إتيقيًّا أن نتنكّر لفضل كل مَنْ كان له سبق قراءة فلسفة نيتشه؛ فتوفير حرمة العقل البشري، وما اجتهد بشأنه، أَوْلى وأفضل من إدانته. ولكن ذلك لا يعني عدم طرح بعض المآخذ بشأن سوء القراءة، ولا سيما منها المذهبية المسيئة قصدًا، لا لفلسفة نيتشه فحسب، وإنّما للفلسفات كلها. وعمومًا، على الباحث الفلسفيّ أن يحرص على تقديم الموجب المثبِت على السوهن المنقِّص.

رابعًا: لزوم النّظر في فلسفة نيتشه ومنهج القراءة والبحث

ما عسى أن يكون منهج القراءة والبحث في التعاطي مع نصوص فلسفة نيتشه؟ هل ثمّة منهج مُباح وآخر محظور؟ ربّما تعدّدت المناهج في الفلسفات المعاصرة، وقد يدّعي بعضها أنّه المنهج الأمثل للتّفكير والقراءة والبحث. لكن، هل تعترف المناهج بعضها لبعض بضرورة الحاجة المتبادلة؟ أليس من الأجدر أن نلتزم بوصيّة دجيورجيو كولي، وهو من كبار المحقّقين والمهتمّين بالفلسفة

(127) ومردُّ ذلك إلى أنّ "صورة نيتشه مشوّهة لدى أكثر المثقفين، ومظلمة سوداء في معظم الأحيان. ولذلك أسباب عدّة ليس أقلّها تشويه الأيديولوجيا النازية له، والمصير التراجيدي الفاجع الذي لحق به عندما انهار عقله الجبّار فجأة وهو لم يتجاوز الخامسة والأربعين عامًا (...) لكأنّ القدر قد تآمر على هذا المفكّر الخلّاق بعد موته مثلما تآمر عليه في حياته، وربّما أكثر". هاشم صالح، "دور الفلسفة في بلورة المشروع الحضاري العربي: مدخل أوّلي لتفكيك المثالية والميتافيزيقا في المناخين الأوروبي والعربي الإسلامي"، الوحدة، العدد 60: الفلسفة العربية بين الإبداع والإتباع (أيلول/ سبتمبر 1989)، ص 15. وفضلًا عمّا تقدّم يمكن، أيضًا، اجتزاء الروح الفلسفية للنصوص واختصارها بجريرة "نيتشوية اليسار" (le nietzschéisme de gauche). يُنظر:

Michel Onfray, *La Puissance d'exister: Manifeste hédoniste* (Paris: Grasset, 2006), p. 261.

النيتشوية؟ وحسبه أنَّ "نيتشه لا يستوجب مؤوِّلين. فلقد تكلَّم كفايةً عن نفسه وأفكاره، وبالطَّريقة الأكثر شفافيَّة. ينبغي فقط الإنصات من دون وساطة"[128]. ومع ذلك، سنحاول في هذا البحث الالتزام قدر الإمكان، بالإشارات النيتشوية في هذا الغرض. فما الذي أوصى به نيتشه في قراءة فلسفته والبحث فيها؟ وما الذي حذَّر منه؟ وما الذي تحتمله فلسفة كُتِبَتْ في معظم نصوصها بلغة الرَّمز والاستعارة والأدب-الشَّاعري؟

بدايةً، علينا أن نقدِّر أنَّ صاحب النَّص الفلسفي الاستثنائي هو الأكثر دراية بالصِّيغ التقنية الممكنة لفهم سليم. وقبل الاستناد إلى الكيفيَّات التي دعا إليها قارئ نصوصه، لم يتوقَّف نيتشه عند إعرابه عن عسر الطَّريق الذي انتهجها فحسب، وإنَّما أعلن، أيضًا، عزمه التطلُّع إلى الأفضل، حيث يقرُّ بـ"أنَّه انطلاقًا منِّي فحسب توجد من جديد آمال، ومهمات، والدُّروب المفضية، باعتبارها تعليمات للثَّقافة – إنَّني مَنْ أتى بشأنها الجديد الجيِّد ... وعلى هذا فإنَّني أيضًا، القدر المميت"[129]. فما طبيعة القراءة التي يقترحها علينا نيتشه؟ وهل بوسعنا اعتماد السياقات لتحلِّل الأفكار ونفهمها على النحو المطلوب؟

من هذا المنطلق سننظر في طبيعة المنهج ومقتضياته من جهة المحاذير في قراءة النُّصوص. فما هذه المحاذير الفلسفيَّة؟ وفيم تمثِّل، بدورها، لوازم أوَّليَّة لإمكان النَّظر الفلسفي؟ ثمَّ كيف يمكن صيغة القراءة التحليليَّة المفكِّكة لمضامين النَّص أن تسمح لنا بمقاربة النصوص في سياقاتها؟

– نلاحظ، في ما يتعلَّق بكيفية القراءة، أنَّ نيتشه نفسه كان على دراية مبدئيَّة ببعض أجناس قراءاته على نحوٍ مضلِّل للفهم، فهو قال: "أعرف إلى حدٍّ ما امتيازاتي بوصفي كاتبًا؛ وفي بعض الحالات المتفردة قد ثبت لي أيضًا إلى أي حدٍّ يمكن لمعاشرة كتاباتي أن 'تفسد' الذوق. لن يمكن للمرء بعدها تحمُّل بقية

(128) Giorgio Colli, *Après Nietzsche*, Pascal Gabellone (trad.), collection philosophie imaginaire 4 (Montpellier: L'Eclat, 1987), p. 22.

(129) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1, Ecce Homo*, § 2, p. 324.

الكتب، وبخاصَّة الكتب الفلسفية"[130]. فما المقصود بالقراءة العادية؟ وفيم تختلف عن القراءة المتعجِّلة والمذهبيَّة؟

إنَّ القراءة المألوفة لدى بعضهم هي المتسرِّعة[131]، وفي الغالب يكون هاجسها التصنيف في هذا الاتجاه أو ذاك من اتجاهات نسقية ومذهبية، فهي في معظمها منغلقة وجافَّة وباردة. أمَّا نيتشه، فيبحث عن بهاء "المعرفة الجذلى". و"أمَّا من كان شبيهًا بي في علوِّ إرادته فسيحظى بالنشوة الحقيقية للمعرفة؛ ذلك أنَّني قادم من أعالٍ لم يحلِّق فوقها طائر، وعرفت أعماقًا لم تجرؤ قدم على التيه في أغوارها. لقد قيل لي إنَّه من غير الممكن لامرئ أن يدع كتابًا من كتبي إذا شرع في قراءته؛ إنَّني أُدخل الاضطراب حتى على هجعة اللَّيل"[131]. هذه المسرَّة وهذا القلق يفترضان التأنِّي في التعاطي مع النصوص، تأنِّيًا قال عنه نيتشه: "أتحضَّر أيضًا لتذكير قرَّائي بفضائل القراءة المتأنِّية. آه، كم هي مَنسيَّة ومجهولة!"[132]. فما الذي تشترطه هذه القراءة؟

إنَّها تستوجب لزومًا منح القراءة مقام الفنّ؛ ففي كتاب الجنيالوجيا الحافل بالطَّريقة التأويلية للقيم والنُّصوص القديمة، يعرض نيتشه ملكة قديمة تكاد تكون اليوم متأكِّلة، فتأكَّد إحياؤها في نظره: إنَّها "ملكة الاجترار" التي ارتقى بها إلى مستوى المفهوم الفلسفي، وبشأنها يقول: "الحقُّ أنَّه من أجل أن تمرَّن على القراءة بوصفها فنًّا، إنَّما ثمَّة قبلُ حاجة ماسَّة إلى شيء، هو اليوم قد وقع إغفاله تمامًا؛ لذلك ما زال هناك وقت حتى تصبح كتاباتي 'قابلة للقراءة'. شيء إزاؤه

(130) نيتشه، "ما الذي يجعلني أكتب كتبًا جيِّدة"، فقرة 3، ص 71.

(131) ففي مستوى الفقرة 6، وتحت عنوان: اختبار ضائع من الكتاب الأوَّل من العلم الجذل، يحارب نيتشه هذه الظَّاهرة المتنامية لدى مَنْ يُسمُّون أنفسهم أهل الثقافة والفكر المعاصرين له ولنا أيضًا. وفيهم يقول: "يتمُّ كلُّ شيء كأنَّنا نحمل في رأسنا آلة تدور باستمرار، وتتابع عملها حتى في أسوأ الشُّروط. في ما مضى، كانت تُلحَظ مباشرة هيئة مَنْ يريد أن يفكِّر، وكان أمرًا استثنائيًا من دون شكٍّ من يريد انطلاقًا من لحظة ما أن يكتسب حكمة وينتظر أن تهلَّ فكرة له: فترتسم على وجهه هيئة لائقة كما لو كان يصلِّي، أو يتوقَّف عن السَّير، نعم، عندما كانت الفكرة 'تأتي'، كان يبقى لساعات متسمِّرًا في الشَّارع، على ساق واحدة، أو على الساقين، كانت الفكرة 'تستحق' هذا العناء" (ص 38).

(132) نيتشه، "ما الذي يجعلني أكتب كتبًا جيِّدة"، فقرة 3، ص 71.

(133) نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الخامس، فقرة 381، ص 243.

ينبغي على المرء أن يكون أشبه بالبقر وليس، على كلّ حال، بـ"الإنسان الحديث": أعني الاجترار"[134].

يُؤْخذ الاجترار، هنا، مأخذ التقنية الفلسفيّة اللّازمة في قراءة النّص الفلسفي. والاجترار ليس تكرارًا، وإنّما معاودة للمختلِف القادر على توكيد المُعاد في فَرْقه[135]. وبناء عليه، يكون الاجترار في القراءة معاودة النّص المقروء باعتباره مختلِفًا، وقلبه المتقلبات المطلوبة هو تبريز للفرق في القراءة والتّفكير. فأن تكون القراءة على شاكلة الاجترار هو أن تعهد لنفسها بتنويع المقروء الفلسفي وبيان استحالاته. وذلك بتقليبه على ما أمكن من الوجوه المتعدّدة، فتناوله في الاتجاهات الممكنة أيضًا، أو هو ما يسمّيه نيتشه "المنظوريّات" التي تتعدّد وتتفاضل مراتبيًا بحسب السُّلّم النيتشوي من "تحليق نسر زرادشت"، و"لعب الطّفل"، نزولًا فانحطاطًا، حتى "منظورية الضّفدعة".

باختصار، القراءة التحليلية-التأويليّة المستندة إلى "ملَكة الاجترار"، مثلما عناها نيتشه، هي قراءة "في الاتجاهات الستة"، وذلك قدر وُسْعها. "ومن ثَمّ، لا شيء مدهشًا إذا كشفت قراءة آثار نيتشه عن كثير من "نيتشه""[136]. لماذا هذا التّقليب للنّص؟ لأنّه، في الأصل النسابي، "نصٌّ هيروغليفي" ذو انبساط رمادي. وبناء عليه، فهو نصٌّ متعذّرٌ على روح المذهبية الفلسفية.

– يحذّرنا نيتشه ممّا يستهوي الفلاسفة، أهل "الطّبائع الكهنوتيّة"[137]، وهو ما يعني ضرورة الإبداع الذي تصبح به "الكتابة ضرورة"[138] و"طريقة جديدة

---

(134) نيتشه، في جينالوجيا، تصدير، فقرة 8، ص 41.

(135) ذلك ما بيّنه دولوز بشأن التفلسف وتوكيده للمختلِف، وإن استُعيد في صيغة إعادة نظر للمتمثّل وفيها مثلما هي الحال في اقتدار "ملَكة الاجترار" على معاودة المختلِف. وبناء عليه، يكون الفيلسوف هو المختلِف بفرادته أوّلًا، وبتكثيف الفكرة ثانيًا. ينظر:

Deleuze, pp. 202-203, 335-336, 344.

(136) Choulet, p. 230.

(137) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome V: Le Gai savoir*, § 351, p. 249.

(138) Ibid., § 93, p. 118.

تزن بها جميع الأشياء"(139). ومع ذلك، على هذه الضرورة وهذه الطريقة ألّا تقع في "نيتشه مفتّتًا"(140). فعلى الرّغم من تبعثر بعض النّصوص والمقاطع وحضورها أحيانًا في أكثر من كتاب، "فإنّ كثيرًا من معجبي نيتشه يشدّدون على وحدة تفكيره"(141).

– نقدّر أنّ القراءة التحليليّة-التأويليّة للنّص الأخلاقي النيتشوي تجعله قابلًا – إلى حدٍّ ما – للانبساط بما يُؤَمّن له قيمته الفلسفيّة ومنزلته التاريخيّة في آن معًا. لذلك، يقول أودي: "وبالفعل، فإنّ ما بوسعنا الآن فعله، هو قراءته من منظورية أخرى تمامًا: بوصفه مَنْ يعيننا على تخطّي الفشل الأساسي للأخلاق واللّامقْدرة الأصيلة للأغلال الأخلاقية"(142). فكيف نحترم، إذًا، حرمة النّص، وصدقية معناه بانتهاج التأويل؟ "أليس في قراءة نيتشه التزام بالقدرية المأزقيّة التي لا أحد يخرج منها معافى، وإن نجا؟"(143)، فما السبيل إلى سلامة الفهم؟ يمكننا اعتبار دراسة النصوص في سياقاتها النيتشوية ذات التطلّعات النّقديّة عتبة أولى في اتجاه تلك السّبيل. أمّا العتبة الثانية فهي التّخلّي عن بعض التقاليد الفلسفية، تقاليد المذهبة والتّصنيف. وكيفما كان مجرى البحث، فإنّ إتيقا القراءة لازمة من لوازم "الموضوعيّة العلميّة" في ما لو تكلّمنا بلغةٍ قد لا يحبّذها نيتشه بدوره كثيرًا. سنسعى كي لا نقع في سلخ النّص؛ إذ من شأنِ تجريد النّص وتسطيحه أن يُفضيا بنا إلى ما حَذَّرَنَا منه نيتشه، وهو الوقوع في "أسقاط البحث المغبّر"(144)؛ فمن لزوم النّظر الفلسفي ألاّ نقع في محاكاة ما ذهب إليه صاحب النّص.

---

(139) Ibid., § 269, p. 185.

(140) عنوان كتاب: بيير بودو، نيتشه مفتّتًا، ترجمة أسامة الحاج (بيروت: المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، 1993).

(141) Félicien Challaye, *Nietzsche*, les philosophes (Paris: Mellottée, 1950), p. 53.

(142) Audi, p. 64.

(143) Eric Blondel, *Nietzsche: Le Corps et la culture, la philosophie comme généalogie philologique*, philosophie d'aujourd'hui (Paris: Presses universitaires de France, 1986), p. 7.

(144) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1, Ecce Homo*, § 3, p. 298.

- ألا نعتبر النّص الفلسفي النيتشوي في بحثنا نصًا مكتملًا ومنتهيًا؛ إذ إنَّ كلَّ قراءة للنّص وكلّ تأويل له هما، دومًا، من قَبِيل التقدُّم في خدمة "تمامه"؛ فلقد "كان نيتشه نفسه يعتقد أنَّ كتبه كلّها ما هي إلّا مراحل نحو الشّفاء"[145]. لكن نيتشه ينتمي إلى زمن طبيعي بعينه (1844-1900). وبالتالي، كيف لنا أن نقدِّر هذه المسافة الزَّمنيّة الفاصلة؟ وإذا قدّرنا أزمان العطب البدني الذي كان يعاني بسببه من حين إلى آخر، وإذا خصمنا ما يناهز عشر سنوات ونيف من عمره تبعًا لاحتباس الفكر لديه منذ بداية كانون الثاني/ يناير 1889، ألا تكون فلسفته، والحال تلك، بمنزلة "الحوار المتقطّع مع مجتمع الزَّمن"[146] النّسقيّ؟ ولمّا كانت وفاة الفيلسوف في شخصه الطّبيعي لا تعني إطلاقًا وفاة نَصِّه الفلسفي، أو غلق حدوده وتسييجها، فإنّنا ندرك تبعًا لذلك، الكم الهائل من القراءات والشُّروح التي أُنجِزَتْ في مستوييها الأكاديمي وغير الأكاديمي. وهي تتابع لغة فلسفية تقوم على التشبيه والرَّمزية والاستعارة.

ينبغي، إذًا، التحلُّل من صنمية دلالات اللُّغة الفلسفية الكلاسيكية. أليس اعتماد نيتشه للغة رامزة هو ما يشرِّع الحاجة إلى منهج التحليل والتأويل، عسى أن تبلغ شيئًا من معاني المفهوم الفلسفي لديه؟ من المعلوم تحميله المفهوم والفكرة شحنة دلالية كثيفة، إلّا أنَّ الرَّمزية وفهم كناياتها قد يجعلان المَهمّة عسيرة أحيانًا؛ فتفكيك الرُّموز واستقراء دلالاتها هما شرطًا تحوُّلها إلى مفاهيم ذات راهنية ومشروعية، انطلاقًا ممّا أودعه نيتشه في الفلسفة المعاصرة من عناصر عدة فعّالة، لعلَّ أهمّها النّقد الجري، والإتيقا المتحرِّرة في فضاء "الما-وراء". ومع ذلك، أيجوز لنا أن نُبقي على سؤال الاهتمام بنيتشه قائم الذّات؟ لنا أن نتساءل مع ديوريو: "لماذا لا يزال نيتشه يهمُّنا؟ لقد بدأ القرن العشرون مستخدمًا فلسفة نيتشه في الأدب والأيديولوجيا من دون أن يفهمها حقًّا،

---

(145) إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، الجزء السابع: الفلسفة الحديثة (1850-1945)، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطّليعة للطباعة والنشر، 1987)، ص 131.

(146) Raymond Darricau & Bernard Peyrous, *Histoire de la spiritualité*, que sais-je? 2621 (Paris: Presses universitaires de France, 1991), p. 120.

وأحيانًا من دون قراءتها، أو بقراءة نصوص مشتبهٍ فيها، مثل إرادة الاقتدار![147] في آخر قرننا، أعدنا اكتشاف نيتشه بوصفه فيلسوفًا"[148]؛ فالقراءة التحليلية-التأويليّة للنّص النيتشوي هي جماع المنهج الذي سنلتزم به.

- في النهاية، نعتزم بسط مفهومَيْن أساسيَّيْن من مفاهيم فلسفة نيتشه للنّظر، وهما الإتيقا والنّقد الجذري. وعلى الرّغم مما يحوم حولهما من تساؤلٍ بشأن ندرة استخدام نيتشه لهما لغةً، فإنّنا نعثر في معظم نصوص مَتْنه على ما يقولهما من جهة المعنى، وصور الفكر، وروحه. وبناء عليه، سنعمل قدر المستطاع على النّظر فيهما في بابَيْنِ اثنَيْنِ لا فكاك إشكاليًا بين عناصرهما المتناسبة على قدر ما اجتهدنا في الأمر. ففي المستوى الرّئيس الأوّل، سنتعاطى، فلسفيًا، محاورة شرائط الإتيقا والإتيقي في فلسفة نيتشه، وما قد يقتضيه ذلك، أساسًا، من عُدَّةٍ نقدية تجذِّر الفرق، فتقيمه بالبيان بين الأخلاقي المنتقَد، فالمتهافت، والإتيقي المؤسِّس للإتيقا. وهو ما أقبلنا عليه من داخل مفهوم القيمة عينه. أمّا في المستوى الرّئيس الثّاني، فنفرد بابًا خاصًا بالحدود الممكنة للإتيقا والنّقد الجذري، وتساوقهما على نحوٍ فلسفيٍ يؤصِّل لاشتغال الإتيقا نقديًا، والنّقد الجذري إتيقيًا، لننتهي إلى استخلاص ما في إتيقا التّفكير النّقدي من تصادٍ مع انشباك الحياتي والفلسفي، كما هما في تواشجهما في فلسفة نيتشه.

هذا ما نقدّر أنّ فلسفتنا الراهنة تحتاج إليه أيّما احتياج، شريطة استسقاء المُقبل من التاريخ الفلسفيّ "مثة من هؤلاء الرّجال، مترفّعين هكذا في المقابل عن الأفكار الحديثة. أريد القول برجالٍ قد بلغوا نضجهم، وقد تعلّموا عادةً ما

(147) هو كتاب نسبته إلى نيتشه أخته إليزابيت بعد أن حذفت منه بعض المقاطع وحوّرت فيه. ويمثّل محتواه مجموع تصاميم ومخطّطات لكتابٍ كان نيتشه يعتزم إنجازه ولم يستقر على عنوان بعينه، إلّا أنّنا نقدّر أنّ هذا العنوان ملائم لما احتوى من مضامين، وما كان نيتشه يعتزم القيام به. يُنظر آخر تصميم بتاريخ 19/ 09/ 1888 في:

Friedrich Nietzsche, *Œuvres Philosophiques Complètes, tome XIV: Fragments posthumes (Début 1888 - Début Janvier 1889)*, Mazzino Montinari & Giorgio Colli (textes et variantes établis), Jean-Claude Hémery (trad.) (Paris: Gallimard, 2006), 19 [8], p. 292.

(148) Paolo D'Iorio, "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme"]. Suivre Nietzsche au-delà des limites de ses textes," [Réponse à la question: *Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?* propos recueillis par David Rabouin], *Le Magazine littéraire*, no. 383 (Janvier 2000), p. 58.

هو بطولي، فإنَّ كلَّ الثَّقافة الصَّاخبة والمتخلِّفة لهذا الزَّمن ستُحالُ إلى صمتٍ أبدي"[149]. ولكن حري بنا أن نشير أيضًا إلى أنّنا لا نعلم عنوانًا بالتسمية ذاتها، أو حتى بالاتجاه ذاته، في ما نحن بسبيله من فلسفة نيتشه. فلم يُفرِد للإتيقا والنَّقد الجذري عملًا بعينه. ولئن كنَّا نعثر، بالتأكيد، على بعض المقَالات أو أشكال التناول الكلِّي أو الجزئي لمسألة النَّقد في فلسفة نيتشه، فإنَّنا لا نعرف بالمقدار ذاته، عملًا بعينه بشأن كيفية تجذير نيتشه مراس النَّقد[150]. أمّا الإتيقا، فلم يُنظر فيها ضمن عملٍ بعينه باستثناء عنوان فرعيٍّ لكتابٍ لم يأتِ بداخل النَّص إلى الإتيقا نسبةً إليَّ ما ذهب إليه بحثنا، بل كاد يقتصرُ على التراجيديا والفن[151]. وفي ما يتعلَّق بالمقالات الجزئية، فلم يتعدَّ أوسع واحد من اثنين[152] بشأنها حدود الصفحات الأربع تقريبًا في ما يتعلق بالمسألة.

(149) Friedrich Nietzsche, *Seconde considération intempestive: De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie*, Henri Albert (trad.), Pierre-Yves Bourdil (int., bib. et chro.), GF 483 (Paris: Garnier Flammarion, 1988), § 6, p. 132.

(150) باستثناء الصفحات 153-158 بعنوان: "Une critique radicale" من مجموع ثلاثة عناوين صغرى تشكِّل جماع خاتمة كتاب:

Olivier Reboul, *Nietzsche critique de Kant*, collection sup. le philosophe 113 (Paris: Presses universitaires de France, 1974), pp. 153-166.

(151) لا توجد، على حدِّ ما اجتهدنا في البحث عنه ومعرفته، أيُّ دراسة بشأن الإتيقا عند نيتشه، باستثناء شطر العنوان الفرعي لكتاب:

Bertrand Dejardin, *L'Art et la vie: Éthique et esthétique chez Nietzsche*, ouverture philosophique (Paris: L'Harmattan, 2008).

الذي لم يطرح، حقيقةً، مسألة الإتيقا على نحوٍ مخصوص، بل معظم أجزائه في الإستطيقا والفن التراجيدي. أمّا الإتيقا، فغير بيّنة في هذا العنوانِ على الرغم من قيمته العلمية؛ فقد اتجه بحثنا إلى استشكال الإتيقا بعينها ومواطنها في النَّقد الجذري للقيم عمومًا، والأخلاقية منها خصوصًا.

(152) يُنظر: أوّلًا، أوليفيه ريبول في حدود الصفحات الخمس (101-104) بعنوان: "هل من إتيقا لإرادة الاقتدار؟" ("Y a-t-il une éthique de la volonté de puissance?") من كتابه المذكور سابقًا:

Reboul.

وثانيًا، مداخلة فلسفية وبصفحة واحدة (64) فقط من مقال مذكور سابقًا:

Andi.

القسم الأوَّل

الإتيقا النّاشئة من نقد القيم الأخلاقية

الفصل الأوّل

التوجُّه في تجذير النَّقد الفلسفي للأخلاق

"الأخلاق بما هي مشكل: لَمْ أَرَ أحدًا قد تجرّأ على إنجاز نقد لأحكام القيمة [...] وهو شيء آخر غير تاريخ النُّظم الإتيقيّة"[1].

تقديم

يُرَدُّ إلى أسباب عدة أمرُ القرار الفلسفي النيتشوي القاضي بتدبير الحيلة الفلسفيّة لقلب القيم. وقد يكون أهمُّها افتتانه بعظمة عصر النَّهضة الإيطالية الذي مسخ قيم الأخلاق الكنسيّة. أمّا ما يستهدفه نيتشه، حقيقةً، من وراء مطلب قلب القيم، فهو استحداث أفق جديد، هو أفق الحياة، أو اشتقاقه من خلال معاينة الراهن. وتعني هذه المعاينة نقدًا جذريًا لعالم ثقافيّ أباح هذا الانحطاط"[2]؛ فنَقْدُ نيتشه لا ينصبُّ على الأخلاق السّائدة التي شرَّعها بعض الفلاسفة من جهة محتواها، بل إنَّ جذريَّة الممارسة النَّقديَّة عنده تبلغ حدَّ خلخلة الأسس النَّظريَّة التي بُنِيَتْ عليها تلك الأخلاق ونظمها. فنيتشه لا يشخِّص علَّة تلك النُّظم وثغراتها من خلال مقولات مجرَّدة، من قَبِيل الحريّة والمنفعة والنَّزاهة والتجرُّد والنيّة، لأنَّ حقيقة النَّقد الذي يستوفي شروطه النَّظريَّة كامنة في وضع الأسس الأولى التي انبنت عليها تلك المقولات موضع

(1) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome V: Le Gai savoir: La Gaya Scienza. Fragments posthumes: Été 1881-Été 1882*, Pierre Klossowski (trad.), édition revue et augmentée par Marc Buhot de Launay (Paris: Gallimard, 2006), livre cinquième, § 345, p. 241.

(2) Bertrand Dejardin, *L'Art et la vie: Éthique et esthétique chez Nietzsche*, coll. ouverture philosophique (Paris: L'Harmattan, 2008), p. 158.

استشكال. وسبب ذلك في الواقع، أنّها مجرّد مقولات ترميمية داخل أبنية الأخلاق البشريّة، وبناء على ذلك، تكون جديرة بأن توضع موضع استفهام، وسواء أتعلّق ذلك بالحكمة الفلسفيّة أم بالحكمة الشّعبيّة، لأنّنا ما زلنا "في كلّ مكان وحيثما لا نعرف بَعْدُ التّفكير بطريقة سيّئة، نفكّر بطريقة أخلاقيّة"[3].

إنَّ نقد نيتشه للأخلاق من جهة عمقه والتزامه الإتيقي هو نقد يمسكُ حقيقةَ بعَصَب الأخلاق. إنّه يُفضي حتمًا إلى تفنيدها من جهة متنها النّظري. وفضيلة الإتيقا أن تعزّز في الفعل التّصدي عينه الانشداد إلى المبادئ النّظريّة المؤسّسة للنُّظم الأخلاقية. ولمّا كان "نقد الأخلاق يمثّل أكثر"[4]، فإنَّ السّؤال الإتيقي الأنسب هو: مَنْ أنتج هذه الأخلاق؟ مَنْ ذا الذي شرّعها؟ ومَنْ ذا الذي التزم بها؟ وهل أنَّ مَنْ شرّع هو عينه مَن التزم، أم أنَّ الأمر مغاير لذلك تمامًا؟ لا يتردّد التّفكير الفلسفي النيتشوي، بحسب إتيقاه الخاصّة، في "توجيه أعنف نقد له إلى الأخلاق"[5]. فما الذي يجعل هذا التّفكير أكثر اهتمامًا بالأخلاق؟ أيعود ذلك إلى أنَّ الأخلاق هي الملاذ الذي تتحصّن به ثقافة الكذب القيمي لعصر الحداثة وعالَمنا الرّاهن، أم إلى تلك الشُّبهة[6] التي حصلت لنيتشه في طفولته؟

أولًا: خصوصية الاهتمام النيتشوي بفلسفة الأخلاق

هل من البديهي أنّنا لن نكون مبالغين إذا قلنا إنَّ الأثر الأكبر الذي خلّفه نيتشه كان في ميدان الأخلاق"[7]؟ لقد كان متحاملًا على مفاهيم أخلاق حضارة

(3) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes. tome XIII: Fragments posthumes (Automne 1887 - Mars 1888)*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Pierre Klossowski & Henri-Alexis Baatsch (trad.) (Paris: Gallimard, 2006), (175) 10 [45], p. 137.

(4) Olivier Reboul, *Nietzsche, critique de Kant*, collection sup. le philosophe 113 (Paris: Presses universitaires de France, 1974), p. 155.

(5) فؤاد زكريا، نيتشه، سلسلة الفكر الغربي، ط 2 (القاهرة: دار المعارف بمصر، 1966)، ص 82.

(6) تبدو متعلّقة بحياته الجنسيّة، لأنّها "في تناقض مع البيئة والسنّ والقدرة والمنشأ". يُنظر: فريدريك نيتشه، في جينالوجيا الأخلاق، ترجمة وتقديم فتحي المسكيني، مراجعة محمّد محجوب (تونس: دار سيناترا؛ المركز الوطني للترجمة، 2010)، تصدير، فقرة 3، ص 33.

(7) زكريا، ص 82.

أوروبا المتستِّرة بالمقولاتِ أقنعةً تخفي بها ضَعفها الذَّاتي. وهي حضارة توهَّمت وجود ضالَّتها الاقتصادية-السياسية في استعمار الشُّعوب المسالمة، تلك التي لم يعادِها في القرن الثَّامن عشر فريدريك الثاني[8]. ولمَّا كانت أوروبا مدينة لاستقامة التاريخ التي يتطلَّع إليها نيتشه في الاعتبارات اللَّاراهنة الثَّانية، فإنَّ الذَّنب في عرج التاريخ القائم هو تلبُّس الحوادث والأفعال البشريَّة المناهضة لاستقامة الحياة وانبساط الحقّ بلباس مفاهيم القيم الأخلاقية[9]، ومن هنا مأتى مشروعية نقد نيتشه؛ فلقد "أتى في ميدان الأخلاق بأكثر آرائه جرأة وأصالة، وفيه أيضًا تعرَّض لأقوى الانتقادات والحملات. ولم تكن القوَّة الدَّافعة له طوال مراحل تفكيره، وطوال مراحل صراعه مع عصره ونقده له، إلَّا قوَّة أخلاقيَّة"[10]. أيعني ذلك أنَّ نيتشه هو الفيلسوف الوحيد الذي تفكَّر الأخلاق أو اعتزم رفع "الألواح الجديدة" في الإتيقا البشريَّة، أم أنَّه هو الذي أتى "فصل المقال" بين الأخلاق واللَّاأخلاق، فقرَّر ما بينهما من تقالبٍ وانشباك؟

تتمثَّل خصوصيَّة الاهتمام النيتشوي بالأخلاق في حرصه على ممارسة نقدٍ غير معهود من جهة حرجه وجرأته حدَّ اعتبار مواقفه لاأخلاقية. وهذا يعني أنَّ محاورة النَّقد لهويَّة الأخلاق البشريَّة، وتبرُّمها أمام أسلحة التَّفكير الفلسفي،

---

(8) يُنظر: فريدريك نيتشه، نقيض المسيح: مقال اللعنة على المسيحية، ترجمة علي مصباح (بيروت/ بغداد: منشورات الجمل، 2011)، فقرة 60، ص 144، وفيه أعلن "حربًا بلا هوادة ضد روما، وصداقة مع الإسلام: ذلك هو ما أحسّ به، وما فعله ذلك العقل الحر العظيم والعبقرية المتميّزة من بين القياصرة الألمان، فريدريش الثاني!".

(9) يُنظر بشأن حرصه الفلسفي-القيمي على ذلك الملاحظة الخاتمة للفقرة 17 من المقالة الأولى لكتاب الجنيالوجيا؛ فمن خلالها يقترح تنظيم مسابقة أكاديمية يكون سؤالها: "أيَّة إشارات يوفِّرها علم اللُّغة، والبحث الاشتقاقي على الخصوص، بالنسبة إلى تاريخ تطوُّر المفهومات الأخلاقيَّة؟": نيتشه، في جنيالوجيا الأخلاق، ص 79. وهذا نصُّها بالفرنسي:

Quelles indications la linguistique, et notamment la science de l'étymologie, nous fournit-elle pour l'histoire de l'évolution des concepts moraux?"

Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VII. Par-delà bien et mal: Prélude d'une philosophie de l'avenir; La Généalogie de la morale: Un écrit polémique pour compléter et éclairer Par-delà bien et mal récemment publié*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Cornélius Heim, Isabelle Hildenbrand & Jean Gratien (trad.) (Paris: Gallimard, 2006), "Bon et méchant", "Bon et mauvais", p. 249.

(10) زكريا، ص 62. [بتصرُّف]

يحتِّمان اتخاذ موقف من خارج الأخلاق المتداوَلَة، بل هو موقف النَّقض التام للأخلاق. وبناء عليه، "يتَّخذ النَّاقدُ الأخلاقيُّ موقفًا ذا طبيعة مغايرة تمامًا: فهو لاأخلاقي"[11]، بمعنى أنّه لا يعترف أصلًا بالقيم الأخلاقيّة السّائدة، ويحاول مراجعتها من جديد. فهو، إذًا، ليس مخالفًا ولا عاصيًا ولا منحرفًا، وإنّما مستقلٌّ عن هذه الأخلاق. وإذا كان لا يعترف بما تسمِّيه خيرًا، فهو أيضًا لا يقترف ما تسمِّيه شرًّا، وإنّما يتّخذ له موقفًا يخرج عن نطاق تلك القيم الشّائعة، وينظر إليها من الخارج فحسب. وتلك - في رأي نيتشه - صفة النّاقد الصّحيح"[12].

فهل تعني جذريّة النّقد أن يتموقع التّفكير في ما وراء الأخلاق؟

إنَّ النَّظر الفلسفي في الأخلاق من الدَّاخل وفي إنتاج موقف داخلي، هو نظر مشكوك في صدقيته النّظريّة والإتيقيّة بمقاييس النّقد النيتشوي. ولعلّنا نجد في متن نيتشه الفلسفي ما يؤكّد عزمه انتهاج هذا الدّرب اللّاأخلاقيّ المتحرِّر من الأخلاق. فليست اللّاأخلاقيّة في مستوى الموقف الفلسفي شيئًا آخر غير التحرُّر من خلقنة الموقف وتبرئة الموقع الحياتيّ. وذلك ما يحدِّده من جهة اعتباره النّقد الجذري تفكيرًا في ما وراء الأخلاق، لقوله: "كي يكون بالإمكان تفحُّص أخلاقنا الأوروبية عن بُعد، لكي نقيسها أمام الأخلاق الأخرى في الماضي أو في المستقبل، علينا أن نفعل مثل المسافر الذي يريد أن يعرف ارتفاع أبراج مدينة: فهو يغادر المدينة"[13]. فما الذي يثبّت الطّابع الجذري للنّقد الفلسفي النيتشوي في مجال القيم؟

لقد كان الفيلسوف-الرّحّالة مُدركًا هول الأخلاق، لا في مستوى ما هي عليه من خطر واستثمار للخطر في الحكمة الشّعبيّة (مثلما هي الحال في أخلاق السكنة الثيولوجية) فحسب، وإنّما أيضًا ليتضاعف هذا الخطر ويُستثمَر في الحكمة الفلسفيّة (مثلما هي الحال في أخلاق كانط). ويتوفّر التاريخ، فعلًا،

---

(11) قياسًا بالمتداوَل من الأحكام الأخلاقية المسبقة.

(12) المرجع نفسه، ص 83-84.

(13) فريدريك نيتشه، العلم الجذل، ترجمة سعاد حرب (بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنّشر والتّوزيع، 2001)، الكتاب الخامس، فقرة 380، ص 241.

على ما يفيد بأنَّ هذين الصَّنمَين لا يواجهان تجاسرًا على قيمهما، أو اعتراضًا على عقلنتهما للمجرَّد من مقولات الأخلاق، ولا على خلقنة الظَّواهر والأفعال والحوادث. لذا، سنتوقَّف عند أهمّ مَواطن التدبير الأخلاقي المقعَّد للقيم البشريَّة، وبصورة خاصَّة مع كانط.

ثانيًا: التظنُّن بالفلسفة الأخلاقية الكانطية

إنَّ التظنُّن صيغة تفكير هي موضع ريبة واستفهام فلسفيَّين، ما شكَّل حقيقةً بحسب منظومة التَّفكير والأخلاق في فلسفة كانط. ولمَّا كان نيتشه أحد فلاسفة "الظنَّة وكاشفي الأقنعة"(١٤)، فإنَّ سلطان النَّقد سيطول كبرى أصنام فلسفة الأخلاق الأوروبية عمومًا، والألمانية خصوصًا؛ ذلك هو الملمح الفلسفي مثلما رسمه نيتشه بشأن "العجوز كانط"(١٥)، الذي اطَّلع على الفلسفة باسم العقل واقتداره العملي، بمقولات أخلاقيَّة. والواقع، أنَّ "حُكْمًا إتيقيًا مَا لا يكون تأليفيًا بَعْديًّا أو إمبريقيًّا"(١٦).

وبخلاف ذلك، شرَّع كانط في الالتزام بمقولاته لناحية اعتبارها مبادئ للفعل المشروع أخلاقيًّا و"الجدير بالاحترام في ذاته". بل إنَّ أخلاقيَّة الفعل تُقَاسُ بمدى إنجاز الفعل عن احترام كلِّيٍّ لمبدأ الفعل؛ فكانط لا يعنيه كثيرًا محتوى الفعل، ومآله من جهة نفعه للشَّخص البشري، وهذا معنى الأخلاق المنزَّهة. إلَّا أنَّ هذه الأخلاق أثارت حفيظة نيتشه الفلسفيَّة ليحمِّل كانط ابتداع "عالَم المفاهيم الأخلاقيَّة، من 'ذَنْب'" و'ضمير' و'واجب' و'قداسة الواجب'، منبتَ نشأته. إنَّ بدايته، مثل بداية كلّ العظائم على الأرض، قد رُوِيَتْ بالدِّماء عميقًا وطويلًا. أليس حقيقًا على المرء أن يضيف أنَّ هذا العالَم ما زال في أعماقه لم يفقد أبدًا كليَّةً قدرًا معيَّنًا من رائحة الدَّم والعذاب! (ولا حتى لدى الشَّيخ كانط: فإنَّ الأمر القطعي يفوح منه شيء من القساوة ...). إنَّما ههنا قد

(١٤) Paul Ricœur, *Le Conflit des interprétations* (Paris: Seuil, 1969), p. 161.

(١٥) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome V: Le Gai savoir*, § 335, p. 225.

(١٦) Mélika Ouelbani, *L'Ethique dans la philosophie de Wittgenstein* (Tunis: Ibn Zeidoun éd., 2004), p. 118.

ثمّ لأوّل مرّة عقدُ هذا الاقتران الموحش الذي صار على الأرجح بلا حلّ، بين فكرتَي "الذّنب والألم"[17]. فما الذي توفّر عليه اللّائحة الفلسفيّة لأخلاق العقل العملي الكانطي؟ أيعود نقدها إلى إسرافها في الإيمان بفعالية العقل العملي والتزامها بمبادئه، أم إلى نشازها مع واقع البشر وميولهم؟

لا يتوفّر العقل نفسه، في الواقع، على ما يكفي من السُّلطة لتحجيم رغبات الإنسان ونوازعه، حتى يقوى في المقابل على لجمها، وتثبيت عقلانية القيمة الخلقيّة. لقد تبيّن نيتشه في أخلاق كانط أنْ "ليس للحياة الأخلاقيّة من مصدر آخر غير العقل"[18]، وعلى هذا الأساس، يعترض عليه في ما يتعلّق بتجريد المقولات الأخلاقيّة وفظاظتها. ومن ثَمّ، "أصبح كانط، في نظر نيتشه، فيلسوف إتيقا مكبّلة لأنّها غير محسوسة ومجرّدة"[19]. ولذا، تتمحور الدّواعي الفلسفيّة النيتشوية لنقد كانط أساسًا في المستويات التالية:

– الاعتراض على قطعيّة الأمر، وذلك لما يتوفّر عليه من مخاطر. وقد اعتقد كانط في تحوّل الفعل إلى فعل أخلاقي في ذاته بمجرّد أن يكون غاية ذاته؛ فالامتناع عن فعلٍ لا يُعزى إلى ضرره، وإنّما إلى أنّ الواجب الأخلاقي يقتضي الامتناع عنه. وبناء عليه، فخطر الأمر أنّه ينحو بالفعل البشري نحو التّنميط، وكلّ ذلك باسم "الضّرورة والكلّيّة"[20]، حتى لكأنّنا أمام أفعالٍ أو قوالب مهيكلة. وبالتالي، "يفي كلّ إذلالٍ أشدّ دقّة مرتبطًا بالأمر القطعي"[21]؛ فمن شأن هذا الأمر أنْ يطمس الفروق والاختلافات والتعدّد، وما يترتّب على

(17) نيتشه، في جنيالوجيا الأخلاق، المقالة الثّانية: ""الذّنب"، "الضّمير المعذّب"، وما جانس ذلك"، فقرة 6، ص 91.

(18) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome II, vol I. Considérations inactuelles I et II: David Strauss, l'apôtre et l'écrivain; De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie; Fragments posthumes: Été 1872-Hiver 1873-1874*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Pierre Rusch (trad.) (Paris: Gallimard, 1990), 19 [93], p. 203.

(19) Dejardin, p. 209.

(20) Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, introduction, III, 29, dans: Emmanuel Kant, *Œuvres philosophiques*, Ferdinand Alquié (dir.), bibliothèque de la Pléiade, 3 vols. (Paris: Gallimard, 1997), vol. 1: *Des premiers écrits à la "Critique de la Raison pure,"* vol. 2: *Des "Prolégomènes" aux écrits de 1791*, vol. 3: *Les Derniers écrits de 1792-1793*.

(21) نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الأوّل، فقرة 5، ص 38.

ذلك من كبح اقتدارات الخلق والإبداع. لذلك، ينبغي زيادة "كلمة أخرى ضدّ كانط بوصفه داعية أخلاقيًا. كلّ فضيلة ينبغي أن تكون شيئًا نبتكره لأنفسنا، سلاحًا لنا، وضرورة شخصية خاصّة بنا، وفي ما عدا ذلك هي خطر محض. فكلّ ما لا يلزم حياتنا، يضرّ بها، وبالتالي فإن فضيلة لا يسوّغها غير شعور إكبار لفكرة "الفضيلة" كما يريد ذلك كانط، هي شيء مضرّ"[22].

إذًا، ليس الفعل الأخلاقي فعلًا عقليًا فحسب، بل تساهم فيه كذلك كثرة من الدّواعي والأعراض والحدوس. وفي المقابل، فإنّ محاولة تجريده ولاشخصنته وموضعته هي زعم واهم بأنّ العقل في الإنسان أعمق من الحيوي والغريزي والنّفسي. إنّ الذّاتي العميق في الإنسان هو المهدّد في الفعل المحكوم عليه كانطيًا بالأخلاقي.

يعترض نيتشه على "هراء كونيغسبيرغي سخيف"[23] متّهمًا إيّاه بالهلوسة، أي نقصان الرّشد العقلي؛ فمقولات "'الفضيلة' و'الواجب' و'الخير في ذاته'، الخير الذي يحمل طابع اللّاشخصانية، والصلوحية العامة هي خيالات أوهام تعبّر عن الانحطاط وعن آخر مراحل استنفاد الطاقة الحيوية"[24]. فكيف للحياة أن تضعف ويدركها الوهن بأخلاق كانط؟

- تقوم محدّدات أخلاقيّة الفعل كانطيًا على مناهضة الحياة بحسب التّشخيص النيتشوي. فإذا كانت هذه المحدّدات عقلانيّة في شكلها ومحتواها، وإذا كان التّسليم بمستطاع العقل العملي يقوم أساسًا عند كانط على قاعدة أنّ الإنسان كائن أخلاقي، وأنّه كذلك لأنّه عاقل، فإنّ هذا العقل يوجب على الكلّ إتيان الفعل بذات القصد الطّيّب والإرادة العاقلة والواجب الأخلاقي؛ فالتماثل بين النّاس في أفعالهم هو النّتيجة الكانطيّة الطّبيعيّة والمحتومة. لكن، هل يتوفّر كلّ النّاس سوية على ما يكفي من العقل؟ هل من البديهي حقًّا أنّ الحسّ السّليم هو السّمة المؤكّدة لدى الكلّ وقد كشفت عنها عقلانية فلسفة الطّبيعة البشرية أو

(22) نيتشه، نقيض المسيح، فقرة (11)، ص 36.

(23) المرجع نفسه.

(24) المرجع نفسه.

حتى الأنثروبولوجيا نفسها؟ أتكون مغالبة الإنسان لصروف الرَّغبة زعمًا عقلانيًّا مُفتَرَضًا؟ أتكون الإرادة العاقلة لدى كلِّ النَّاس إرادة أولي العزم وذوي الألباب؟

إنَّ ما تعلنه الأخلاق الكانطية مجرّد انتظارات عقلانية للفعل في واقع غير عقلاني. إنَّه صورة للفعل وليس الفعل العقلاني المتعيّن في الواقع أو المقبول من النَّاس و-على نحوٍ غير مشروط- مثلما اشترط كانط.

في المحصّلة، ارتاب نيتشه قائلًا: "تطالب الأخلاق القديمة، الأخلاق الكانطية على وجه التحديد، الأفراد بأعمال من تلك التي ينتظرها من جميع الناس: كان ذلك شيئًا جميلًا ساذجًا"[25]. فبم تتمثّل السّذاجة الأعمق التي سيكشف عنها نيتشه لاحقًا؟

لقد تمكّن كانط من إبداع مقولات فتّانة، تنبهً إلى حماسة الناشئة الفلسفية وتطلُّعاتها السياسية في أواخر القرن الثّامن عشر وبداية القرن التّاسع عشر، وانتظاراتها الأخلاقيّة من فلسفة القيم العقلانية. وَلَكِنْ وقعت هذه الناشئة في ربض الأخلاق الكانطية، ممسكة بالعنصر العقلاني في الكشف الفلسفي عن "الملكة الأخلاقية" لدى الإنسان. وهكذا، منح كانط الشاب الألماني خصوصًا معلّة الاعتداد بالنّفس، ومطبَّ التلهّي عن صواب التّفكير الفلسفي وصرامته، وموجبات نقده لذاته ولغيره.

– لم يبتدع كانط مقولات الأمر القطعي والواجب والإرادة العاقلة فحسب، وإنّما أوهم الإنسان أيضًا، في ما يرى نيتشه، بأنّه يتوفّر على "ملكة أخلاقيّة". وأنَّ عليه أن يعمل، تبعًا لذلك، على تنميتها، بل يمكنه، زيادة على ذلك، وبصفته كائنًا عاقلًا، أن يعتدَّ بذاته لأنّها أخلاقيّة[26]. وهذا ما عجب له نيتشه: "أمر غريب حقًّا ألاّ يدرك المرء أنّ المُلزِم القطعي الكانطي خطرٌ يتهدّد

(25) فريدريك نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته: كتاب للمفكرين الأحرار، الكتاب الأوّل، ترجمة علي مصباح (بيروت/ بغداد: منشورات الجمل، 2014)، الكتاب الأوّل، فقرة 25، ص 47.

(26) تسمّى الذّات البشرية في المجال المعرفي النّظري ذاتًا عارفة (sujet connaissant)، وتسمّى في المجال العملي (الأخلاقي والسياسي) ذاتًا أخلاقية أو فاعلة (sujet moral ou agissant)، وهي في الحالتين ذات عاقلة (sujet rationnel).

الحياة! ... إنَّ الغريزة اللّاهوتية وحدها هي التي منحته حمايتها"[27]. ولعلَّ تظنُّن نيتشه بصدقية القول إنَّ الإنسان كائن عاقل أو هو أخلاقي-عاقل، يجد ما يشرّعه من جهة أنْ ليس في القوى الحيّة في الإنسان سوى قوى لاأخلاقيّة أي استعدادات فكريّة نقديّة مناوئة في نهاية القرن التّاسع عشر للنّظام الأخلاقي للفلسفة العقلانيّة برمّتها.

ربّما تكمن خطورة فلسفة الأخلاق الكانطية في قدرة الابتداعات المفهوميّة الأخلاقيّة على إثارة الحماسة الفلسفيّة لدى النّاس[28]، خصوصًا أنّها تُقيمُ ضمن مجال نقدها، الفرق بين حدود الاحترام واللّااحترام. ولَكَمْ بالغ كانط في تقريظ كشفه لمنظومة الإرادات: الحرّة والعاقلة والطّيّبة. لقد شخّص نيتشه الموقف على النّحو التالي: "رُبَّ أخلاقي يرغب في أن يُطْلِقَ سلطانه ومزاجه المبدع على الإنسانيّة؛ وآخر، وربّما كانط بالذّات أيضًا، يعلن بأخلاقه: 'ما يستحقُّ الاحترام فيَّ هو أنّني أستطيع أن أنصاع، وعندكم ينبغي ألاّ يكون الأمر على غير ما هو عليه عندي!'"[29]. أيكون حقًّا أنَّ ما عند كانط أخلاقي وما عند النّاس لاأخلاقي أم يقع كلاهما في الرّيض الأخلاقي ذاته من قيم الوهن البشري؟ أيكون ما عند كانط وما عند النّاس متعيّنَيْنِ فعلًا بوصفهما أفعالًا تحتمل الحكم الأخلاقي عليها، أم أنَّ ما عندهما هو مجرّد ادّعاءات ومتخيّلات فكريّة لا نظائر لها في الواقع؟ وإذا تعلّق الأمر بمتخيّلاتٍ فكريّة لمقولات أخلاقيّة مجرّدة، فهل يجوز

---

(27) نيتشه، نقيض المسيح، فقرة 11، ص 37.

(28) يمكن الخدعة الذاتية أن تكون مؤسّسة أحيانًا، حتى لو لم تكن واعية بذلك. يُنظر موقفه من كانط في النص التالي: "فهو يتباهى باكتشافه ملكة جديدة في الإنسان، هي القدرة على أحكام تأليفية قبليًا. ولنفترض [جدلًا] أنّه خدع نفسه في هذه النقطة، إلّا أنّ تطوّر الفلسفة الألمانية وازدهارها السريع تعلّقا، مع ذلك، بهذا التباهي وبتسابق كلّ المفكّرين الشبّان إلى اكتشاف ما قد يكون مدعاة أكبر للتباهي، وإلى اكتشاف 'قدرات جديدة' على كلّ حال!". يُنظر: فريدريك نيتشه، "في تحكيمات الفلاسفة"، في: فريدريك نيتشه، ما وراء الخير والشّر: تباشير فلسفة للمستقبل، ترجمة جيزيلا فالور حجّار، مراجعة موسى وهبة (بيروت: دار الفارابي؛ بئر مراد رايس، الجزائر: المؤسّسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، 2003)، فقرة 11، ص 32-33.

(29) فريدريك نيتشه، "في تاريخ الأخلاق الطّبيعي"، في: نيتشه، ما وراء الخير والشّر، فقرة 187، ص 130.

الحكم أصلًا؟ ما عسى أن ينفعنا فلسفيًا إصدار الحكم الأخلاقي من عدمه؟ ومن ثَمّ، يتبيّن نيتشه أنْ لا أخلاق أصلًا، وإنّما أشباه أفعال متخيّلة على نحو أخلاقيٍّ فاضل. إنّ قيمة النّقد الفلسفي للهالة التي أسّستها الأخلاق الكانطيّة بشأن ذاتها هي قيمة التّفكير التوكيدي لعبقريته. ولعلّ "العبقرية النيتشوية، وبخلاف تلك المتخيّلة من قِبَل كانط، هي كلّ ما عدا سدًّا للتفكير، موجِّه وعيٍ، وهي تعقُّلٌ كبير ونبيل في خدمة الإنسانية"[30].

ثالثًا: نقد أخلاق الانحطاط

من أين للأخلاق البشريّة تلك المقدرة المجهولة على إحلال قيم الانحطاط[31] محلَّ قيم الرّفعة؟ وأي قدرٍ سُلِّطَ على الإنسان حتى انحسرت قواه وانكسرت؟ أيكون انحطاط الأخلاق استتباعًا لوهنٍ في الذّات: عقلًا ونفسًا وجسدًا، أم يتعلّق الأمر بوهنٍ أدرك كليّة الإنسان الحديث؟ و"هل باتت الإنسانية نفسها في انحطاط؟ هل كانت دومًا كذلك؟ ما هو مؤكّد، أنّ قيم الانحطاط فقط قد ثُبِّتَتْ باعتبارها قيمًا رفيعة"[32]، فما الموقف الفلسفي من هذه المعادلة العصيّة؟ أيكون من مكرُمة إنسان الحداثة أن يتقوّى على ضعفه ببدائل لغويّة مجرّدة يُصْطَلَحُ عليها بقيم الرّفعة الأخلاقيّة؟

لقد تبيّن لنيتشه بفعل نقدٍ فلسفيٍّ طاول اللّحظات الحاسمة في تاريخ تقدُّم الإنسانية "أنّ التطوُّر الأخلاقي للإنسان قد أضعفه: لقد أصبح عاجزًا عن مواساة

---

(30) Dejardin, p. 122.

(31) ترى أندريه سالومي أنّ في مستوى الاعتبارات الثّانية لعام 1874 "مهما قد أوحى نيتشه، لأوّل مرّة، بمفهوم الانحطاط هذا المبتكر الشّوكة جدًّا، الذي سيأخذ موقعًا مهمًّا في آثاره اللّاحقة":

Lou Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche à travers ses œuvres*, Jacques Benoist-Méchin (trad.), Ernst Pfeiffer (texte établi et présenté), Thomas Pfeiffer (notes), Olivier Mannoni (rev. et complétée) (Paris: Grasset & Fasquelle, 1992), p. 71. [L'Edition originale de cet ouvrage a été publiée en 1893 par Insel Verlag, Frankfurt am Main, sous le titre: *Friedrich Nietzsche in Seinen Werken*].

(32) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII. vol. 1: Le Cas Wagner. Crépuscule des idoles, L'Antéchrist, Ecce homo, Nietzsche contre Wagner*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Jean-Claude Hémery (trad.) (Paris: Gallimard, 2004), "pourquoi je suis un destin," § 7, p. 340.

ذاته"[33]. فما عسى أن تكون هذه الأخلاق؟ إنّها بنظر نيتشه جديرة بالإدانة جدارة كلّ ماضٍ وضيع بالإدانة أيضًا. إنّها أخلاقٌ منافيةٌ لأخلاق الأسياد والعظماء من البشريّة. إنّها نظرة أخلاق القطيع البشري الذي امتنع عليه تجاوز ذاته والتسامي بعالَمه إلى ما وراء الأخلاق. وربّما ذلك ما حدا بنيتشه إلى "إعلان حرب ضدّ أخلاق القطيع"[34]. فما الطّابع الذي تتّخذه الحرب؟ أليس التفكُّر في القيم الأخلاقية على نحو نقديٍّ هو أعتى الحروب؟ أليست الحرب زحزحة للغة الأخلاق البشريّة ومقولاتها من منبعها؟ إنّ الحرب عين التّفكير المزدوج؛ فهي تفكير إتيقي من جهة كونها مقتدرة على "قلب جميع القيم"، وهي بالمعنى ذاته الذي يمكن أن يتّخذه مفهوم "القلب" فعل تفكير نقديٍّ، ولأنّها تطاول القيم السّائدة من دون استثناء، فهي نقد جذري.

نستنتج ممّا سبق أنّ نقد الانحطاط الأخلاقي للناس الارتكاسيين لا يكون إلّا نقدًا متجذِّرا. ويندهش نيتشه لأنّ "تحت اسم الأخلاق، ما قد تمّ اعتقادنا في كلّ هذا! امحقوا السّافل!"[35]. فما الذي يحدِّده النّقد الجذري من معنًى للانحطاط؟ أيكون الدّرجة السفلى للذّوتيّة البشريّة؟ أيكون تشخيص الأخلاق هو عتبة تشخيص مراتب البشريّة، ومن ثمّ مراتب التّفكير؟ فما التعريف الفلسفي النيتشوي لعبارة "نقد أخلاق الانحطاط"؟ نجد تعريفًا في غسق الأوثان يحدِّد وجهة هذا السّؤال ومعناه. إنّه "نقد أخلاق الانحطاط. أخلاق 'غيريّة'، أخلاق تنطفئ منها الأنانيّة، ذلك ما تبقّى على أيّة حال باعتباره علامة سيّئة [...] تلكم تقريبًا منطوق تعريف الانحطاط. 'ألاّ يبحث عن امتيازه'"[36]. بهذا الطّرح النّقدي، بضربات المطرقة، سَيُختَمَلُ الانحطاط على مثّلى الإنسان والقيم.

---

(33) Dejardin, p. 716.

(34) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome XII: Fragments posthumes (Automne 1885-Automne 1887)*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes établis et annotés), Julien Hervier (trad.) (Paris: Gallimard, 2007), 5 [106], p. 227.

(35) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner*, "pourquoi je suis un destin," § 8, p. 341.

(36) Friedrich Nietzsche, "Crépuscule des idoles ou Comment philosopher à coups de marteau," dans: Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner. Crépuscule des idoles. L'Antéchrist. Ecce homo. Nietzsche contre Wagner*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Jean-Claude Hémery (trad.) (Paris: Gallimard, 2004), , § 35, p. 128.

يتمثّل الانحطاط في ما يصيّر إليه بعض النّاس الذين يشكون من عَوَزٍ حيويٍّ؛ إنّه انعدام الحيويّة والمقدرة والتدفّق الفكري المصفّى من أدران التّفكير الأخلاقوي. توجد فئة من المحرومين والمعطّين والضّعفاء والعجّز والمبتدعين المفتعلين لأشباه القيم أو مسخ قيم. وينجلّى الانحطاط في ذهنية المتهاوين للسّقوط في الدّرك الأسفل من بيان البشريّة؛ إذْ إنّ "ذهنيّة القطيع، وهو يشمل سلالة الضّحايا والعاجزين والضّعفاء، أحلّت الحيلة مكان القوّة، والاستياء المتكتّم مكان القدرة الثّائرة والمنتقمة، كما ابتكرت الحق والخير والتّواضع والمحبّة والمساواة ومحبّة القريب لتمتلك الأقوياء، الذين ينتابهم عند ذلك خجل من قوّتهم وصحّتهم اللّتين تُسبّبان لهم عذاب الضّمير"[37]. فما الذي ينتجه "عذاب الضّمير" لدى المنحطّين؟

إنّه ينتج قيمًا منحطّة فاقدة بطبعها أسباب الاستقواء على الأقدار العنيدة والقاهرين من الأقوياء، لأنّها ما إنْ ترتدّ إلى ذاتها منكسرة، حتى تنتهي إلى تشكيل جنس مخصوص من الفعل البشري السّلبي، وهو الارتكاس أو ردّة الفعل المغلوّب على أمره. وكلّما تقوّت قيم النّبل البشري وتنامت قوّة أصحابها تدنّت قيم المنحطّين حدّ التقهقر والانتكاس، ومردّ ذلك إلى "أنّ أخلاق الضّغينة محض سلبيّة، وارتكاسية؛ إنّها لا توجد إلّا بالنّظر إلى القيم التي تنفيها. هنا حيث يقول السيّد: أنا جيّد، إذًا أنت خبيث، يردّ العبد: أنت خبيث، إذًا أنا جيّد. وفي النهاية الضّغينة نفسها تنقلب باستدخالها؛ إنّها تفضي إلى الوعي الخبيث، وهو ما يكوّن حقًّا المرحلة المسيحيّة من الأخلاق"[38].

بناء عليه، فإن النّقد الفلسفي الذي يروم الجذريّة في تعاطيه مع واقع القيم الأخلاقيّة الحديثة (والمعاصرة لنا أيضًا)، هو نقد يستهدف الإنسان وقيمه بالتساوي والتوازي. أمّا ما يثبت به النّقد جذريّته، فهو ما اقتدر عليه نيتشه في تفكير فلسفي متفرّد نسبيًا في تاريخ الفلسفة، وهو وضع قيمة القيم نفسها موضع تساؤل فلسفي نقدي.

---

(37) روني إيلي ألفا، موسوعة أعلام الفلسفة: العرب والأجانب، تقديم شارل حلو، مراجعة جورج نخل، ج 2 (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1992)، ص 515.

(38) Reboul, p. 75.

رابعًا: تجذير النَّقد (أو في مساءلة قيمة القيم)

ما المعنى الممكن إسناده إلى هذا الجنس المخصوص من النَّقد الفلسفي للقيم؟ أيكون نيتشه متوحِّدًا بقيمه مثل زرادشت، ومتفرِّدًا بصناعة تفكيره النَّقدي على غير مقايسة بغيره من الفلاسفة؟ ففضيلة هذا النَّقد هي اعتزامه فكَّ الرباط المصطنع افتراءً من الثَّقافة الحضاريَّة للعصر الحديث: وهو أنَّ "تحضُّر" المجتمع الحديث يفيد "رفعة" أخلاقه، لأنَّ "المعنى الأوَّل الذي ينبغي أن نفهم به نقد نيتشه الأخلاقي هو، مثلما قلنا، معنى الاستقلال عن التَّقويم الأخلاقي السَّائد، ومراجعته من جديد، لا تعمُّد مخالفته أو الانحراف عنه. وفي هذا المعنى يناضل نيتشه نضالًا عنيفًا ضدَّ التراث الأخلاقي الذي أخذت به المجتمعات المتحضِّرة حتى ذلك الحين"[39]. فما الذي يشرِّع هذه المساءلة النَّقديَّة؟ وهل هي أوَّل مساءلة متفرِّدة في تاريخ فلسفة الأخلاق؟ ما العلامات الفلسفيَّة الدَّالَّة على جذريَّتها؟ ها هي الأسئلة الثَّلاثة التي سنسعى إلى الإجابة عنها من خلال المتن النيتشوي.

– من بين ما يسوِّغ النَّقد الفلسفي النيتشوي لقيمة القيم الأخلاقية هو انكشاف فضاء بشري يتوفَّر على تطاحن قوى متباينة من جهة مواقفها بشأن الإنسان والحياة؛ ذلك أنَّ القوَّة إمَّا أن تكون قوَّة فعَّالة تتعاظم معها أرض الإنسان وحياته، وإمَّا أن تكون بضدِّ ذلك تمامًا، تهبط معها الحياة إلى أسفل المراتب الدُّونيَّة، وهذه الأخيرة هي القوى الارتكاسيَّة. أمَّا ناصية العصر الحديث، فكانت، بحسب التقويم النيتشوي، أن تغلَّبت قيم القوى السَّافلة، بما حظيت به من اعتراف وتبجيل من الحشود الوضيعة. وبناء عليه، نشأ "تزييف بلغ حدَّ تقديس القيم المعكوسة المناقضة لتلك التي كان بإمكانها أن تضمن النموَّ والمستقبل، والحق المقدَّس في مستقبل"[40]، هذا من جهة تداول القوى على إيمان النَّاس الأخلاقي.

---

(39) زكريا، ص 85.

(40) فريدريك نيتشه، هذا هو الإنسان، ترجمة علي مصباح (كولونيا: منشورات الجمل، 2003)، مقدمة، فقرة 2، ص 8.

من جهة أخرى، فإنَّ أساس التَّشريع النيتشوي لوجهة نظره النَّقديَّ هو نفيه وجود الظَّواهر الأخلاقيَّة من الأصل. ومن ثَمَّ، فإنَّ ما شرَّع، في مقام ثانٍ، الدَّفع النيتشوي بتأزيم القيم إلى حدوده القصوى هو كيف أنَّ الفهم الأخلاقي أو الرُّؤية الأخلاقيَّة قد "تجمَّلت" من منظور الآداب العامَّة للضَّمير الأخلاقي المعذَّب بِتَعَبِه، إلى حدِّ استحالتها إلى ظواهر. وهكذا، بات النَّاس يتداولون القيم الأخلاقيَّة كما لو كانت منقولات عينيَّة قابلة للتداول والتشخيص، ومن ثَمَّ الحكم على أخلاقية هذا ولاأخلاقية ذاك.

في هذا المقام، يستقرئ نيتشه في فلسفته حقيقةً مسكوتًا عنها في الأخلاق، وبها تُقدِّمُ نفسها أصلًا، فيقول: "لا توجد ظواهر أخلاقيَّة، وإنَّما فقط تأويل أخلاقي للظَّواهر"[41]. أيكون نيتشه بذلك قد بلغ حدَّ الإمساك بأصلِ ما يسمَّى "الظَّاهرة الأخلاقيَّة"؟ إنَّ مأتى الخلط بين الظَّاهرة والتأويل قصور عقلَيِ الحكمتَيْنِ الشَّعبيَّة والفلسفيَّة عن فهم سليم للظَّواهر؟ فمحدوديَّة سلامة الحس البشري وهيمنة آراء الحس المشترك أدَّتا إلى إدراج الخطأ في التَّأويل والفهم والتَّفسير (وفي كلِّ قراءة لأيِّ موضوع كان) في خانة منطق الخير والشَّر من الفعل الأخلاقي، وهو ما جعل أصل الأخلاق – بل وكل أصل – يقع تحت طائلة النَّقد الجذري. و"لذلك كان كلُّ أصلٍ للأخلاق لا يتمتَّع بقدسيَّة كالـHerkunft [الأصل] له معنى نقدي"[42]. فهل يعني قول فوكو هذا أنَّ نيتشه هو مَنْ أحسن فلسفيًّا الكشف عن فساد أصل الخلقنة؟ أيكون أوَّل من اقتدر بنفاذ بصيرة وحدس على استقراء قيمة القيم الأخلاقيَّة؟

– يعترف نيتشه في ربيع 1888، وهو في أواخر حياته الفكريَّة، أنَّه ليس أوَّل مَنْ أحدث فتقًا في فلسفة النظم الأخلاقية، وإنما هو حدَّد لحظة التفلُّت التَّفسطائي بما هي لحظة فارقة في تاريخيَّة المساءلات النَّقديَّة للقيم الأخلاقيَّة؛

(41) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VII: Par-delà bien et mal, 4ème partie: Maximes et Interludes*, § 108, p. 86.

(42) ميشيل فوكو، *جنيالوجيا المعرفة*، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، المعرفة الفلسفية (الدار البيضاء: دار توبقال، 1988)، ص 53.

"فاللّحظة خصوصيّة جدًّا: السفسطائيون فتّقوا النّقد الأوّل للأخلاق، أوّل نظرة ثاقبة للأخلاق"[43]. هل يكون علينا اعتبار التّشخيص النّقدي تقويمًا يطاول جذور قيمة القيم الأخلاقيّة؟ النّقد هو الذي لا يقوم على مطلق نظرٍ فلسفي، وإنّما الذي يقوم تخصيصًا على الثّاقب منه.

وربما يعني نيتشه بالنظرة الثّاقبة تلك التي تُجيدُ النّقد بما هو تحاور مع موضوع النّظر، وذلك ما يجعلُ منها نظرًا آخر في فرقٍ بيِّن مقارنةً بالنّظر الفلسفي المألوف. وفي هذا السياق، يرى لوفران أنّ "نيتشه هو أوّل مَنْ طرح المسألة النقدية لقيمة الأخلاق وقيمة القيم"[44]. ولا يعترف نيتشه بسبق حركة التفلسف السفسطائيّة في الأمر فحسب، وإنّما يعزو إلى نفسه، أيضًا، نوعًا آخر من النّظر الثّاقب لقيمة القيم الأخلاقيّة. إنّه عمل التشخيص-الطبّي الذي تشرح معه بافطة الأخلاق و"تشرّح"، فتجلّى منبسطة أمام بهجة المعرفة الجذلى، ثمّ لأنّه يقرُّ بنسبةِ التّشخيص النّقدي لقيمة القيم إلى فلسفته. وفي ذلك يقول: "يمكن لأخلاقٍ أن تولد حتى من الخطأ، ومن دون أن تتأثّر بذلك إشكاليّة قيمتها. ما من أحد قد تفحّص حتى الآن قيمة هذا الطب المشهور بين كلّ أنواع الطب الأخرى، الذي عمد باسم الأخلاق: لأنّه علينا قبل كلّ شيء أن نضعها موضع السؤال. فليكن! ستكون تلك مهمّتنا بالضّبط"[45]. فما هذه المَهمّة؟ ألا تكون عينها الممارسة الجذريّة لنقد القيم؟ إنّ اعتبار هذا الأمر مهمّة مقبلة لفلسفته هو بالضّبط تفرّدٌ بجنسٍ مخصوص من التّفكير الفلسفي بشأن القيمة[46]. فما العلامات الفلسفيّة الّتي تشهد على جذريّة النّقد وإتيقاه في طرح مسألة قيمة القيم؟

---

(43) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome XIV: Fragments posthumes (Début 1888 - Début Janvier 1889)*, Mazzino Montinari & Giorgio Colli (textes et variantes établis), Jean-Claude Hémery (trad.) (Paris: Gallimard, 2008), 14 [116], p. 83.

(44) Jean Lefranc, *Comprendre Nietzsche* (Paris: Armand Colin, 2003), p. 220.

(45) نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الخامس، فقرة 345، ص 198.

(46) يُنظر: عبد الرزّاق بلعقروز، نيتشه ومهمّة الفلسفة: قلب تراتب القيم والتأويل الجمالي للحياة، تقديم عز العرب لحكيم بناني (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون؛ الجزائر: منشورات الاختلاف، 2010)، ص 204-205.

– يرى نيتشه أنّ "غالبًا ما اعتبرنا قيمة هذه 'القيم' بوصفها معطى، بوصفها واقعية، بوصفها في ما وراء كلّ مساءلة"(47). إنّ قراءةً تحليليّة لسياق النّص الفلسفي النيتشوي تُوقفنا عند علامتَين أساسيتين؛ فبمقتضى الأولى تكون المساءلة النّقديّة قد أمّنت لذاتها طابعها الجذري. أمّا العلامة الأخرى، فتدلّ على تخيُّر فكرة الإتيقا النّاشئة، أساسًا، للمساءلة الفلسفيّة ذاتها. ولقد بيّن كينيو هذين الحدّين (النّقدي والإتيقي) في قوله: "ليست الفلسفة الأخلاقية إلّا عقلنة المظاهر الأخلاقية أو مظاهر الأخلاق، إنّها تزعم تفكّرًا بشأن الأخلاق في حين أنّها مأخوذة بتمامها في الأخلاق، وإنّها، تحمل إذًا، بنقدها المنهجي والجذري جدًّا، في ذاتها مقتضى مقاربة أخرى للأخلاق: علم الأخلاق"(48). ولا تعني عبارة "علم الأخلاق" هنا شيئًا آخر غير الإتيقا. ولا تتقوّم هذه الإتيقا إمكانًا وعملًا إلّا بأنفاس النّقد الجذري.

هكذا، نتبيّن في مستوى أوّل كيف عمدت الفلسفة النّقديّة إلى مساءلة قيمة القيم؛ ذلك على أساس أنّ جماع عناصرها الإشكالية تكوّن مشكلة فلسفيّة بحدّ ذاتها. وعلى غير تقاليد النّقد الفلسفي المعهود لدى الكلاسكيين، لا يكترث نيتشه، ولا يشدُّ إلى البحث في ما إذا كانت هذه القيمة موضوعيّة أو ذاتيّة؛ إذْ أقرّ العزم على ألّا يسائل النُّظم الأخلاقيّة إلّا في ما يتعدّى منطق الثنائيات، أي في ما وراء الخير والشّر.

وفي اصطلاح نيتشه، "فإنّ ما يسمّيه مشكلَ القيمة ليس المتعلّق بموضوعيّة القيم، وإنّما هو المتعلّق بقيمة الأخلاق نفسها"(49). ولعلّنا نجد في متابعته نسابيّة الأخلاق كيفيّة عزمه، وبصرامة الرّوح الفلسفي الحرّ على تحديد مطلب مستحدث(50)؛ إذ كشف عن عمق الحاجة الفلسفيّة إلى المخاطرة بالولوج إلى

(47) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VII: Par-delà bien et mal,* § 6, p. 220.

(48) Yvon Quiniou, "Nietzsche et la morale," *L'Enseignement philosophique: Revue de l'association des professeurs de philosophie de l'enseignement public, 50ème année,* no. 2 (Novembre-Décembre 1999), p. 26.

(49) Lefranc, pp. 116-117.

(50) قيامًا بحمل فلسفة الأخلاق من أجله.

هذا العالم الذي يحدِّد بشأنه المهمَّة الجديدة للنَّقد الفلسفي. إنَّها مهمَّة تُطاول قيمة القيم، ومنها مأتى جذريَّة النَّقد. يحدِّد نيتشه "هذا المطلب الجديد: نحن بحاجة ماسَّة إلى نقدٍ للقيم الأخلاقية، علينا أوَّلًا أن نضع قيمة هذه القيم هي ذاتها مرَّةً واحدة موضع سؤال"[51]. فما الموطن الفلسفي الطَّبيعي لنقدٍ يعتزم أن يكون جذريًّا؟

فضلًا عمَّا سلف بيانه، فإنَّ الموطن الأنسب للتفكُّر على نحو تساؤلي نقدي هو أن ينأى نيتشه بنفسه عن دائرة مظلَّة الأخلاق؛ أي أن تكوّن حركة التَّفكير في حِلٍّ من كلِّ إلزام أدبي قد سُلِّطَ عليها في ما لو قبعت داخل حقل أخلاق الخير والشَّر. وبناء عَليه، تتخيَّر المساءلة الفلسفيَّة النَّقديَّة التحرُّك قبالة سياج الأخلاق بنظرة ثاقبة.

كان نيتشه على درايةٍ فلسفيَّةٍ بأنَّه "ينبغي عليه أن يضع هذه القيم ذاتها موضع الشَّك، ويتأمَّلها كما لو كان مشاهدًا محايدًا يختبرها من بداية الأمر ليقرِّر مدى صلاحيتها"[52]. فما الذي تُبقِّي في هكذا قيمة من صلاحيَّة أخلاقيَّة؟ أتحتفظ للنَّوع البشري بتأمين حاجاته من الإتيقا؟ أليست فاقدة لكلِّ صلاحية؟ أيكون على نيتشه فرز مناظر القيم الأخلاقية على أساس بيان الفرق وإحداثه بين القيمة الإتيقيَّة والقيمة اللَّاإتيقيَّة؟

أمَّا في المستوى الآخر، الذي يهمُّنا من خلاله بيان كيف أنَّ الطَّابع الإتيقي للمساءلة النَّقديَّة يمثِّل بدوره علامة جذرية تلك المساءلة، فتبيَّن أنَّ نيتشه لا يكتفي، على الرغم من أهميَّة ذلك، بفروض التَّفكُّر في أصل الأخلاق باعتبارها فروضًا نظريَّة، وإنَّما يتعدَّى ذلك إلى محاولة إشباع حاجة إتيقيَّة مفادها: ما القيمة الأخلاقيَّة للقيمة نفسها؟ ألا يفيد هنا أنَّ مثل هذه القيمة-الأم جوفاء خرقاء، ولا تتوفَّر على مطلوب نيتشه الفلسفي من تدبُّر الإتيقا حليةً للذَّات المتفلسفة؟

---

(51) نيتشه، في جينالوجيا الأخلاق، تصدير، فقرة 6، ص 38.

(52) زكريا، ص 84.

يجيبنا قائلًا: "في حقيقة الأمر، إنّ ما كان يشغل قلبي يومئذٍ هو شيء أهمّ بكثير من أيّة فرضيّة، سواء كانت لي أو لغيري، حول أصل الأخلاق، [...] كان الأمر يتعلّق عندي بقيمة الأخلاق"[53]. أمّا القيمة هنا، فهي التي تلوكها ألسنة الفلاسفة؛ فنيتشه لا يبالي بالقيمة، لا في منطوق الفلاسفة، ولا في منطوق الحكمة الشّعبية؛ ذلك أنّه من وقار منطوق الحكمة الفلسفيّة في تفكّرها لقيمة القيم وفقًا للرّهن الجذري لها ألّا تكتفي بالسّائد من القيم المتداولة، لأنّ هذه المقاييس أضعف فلسفيًّا من الإمساك بتطلّعات قيمة القيم الأخلاقية في الفكر الفلسفي. وبالتالي، "لا يجب عليه أن يصدر حكمه من خلال أيّة قيمة أخلاقيّة سائدة"[54]. فهل يعني ذلك أنّنا أمام تعدُّد منظوريات في الفعل الأخلاقي؟ وإذا كان الأمر على هذه الحال، أفلا يحتاج بالتساوي إلى تعدُّد منظوريات في تقويم هذا الفعل؟

خامسًا: منظوريات أخلاقية

إلامَ يُعزى في نظر نيتشه تعدُّد المنظوريات؟ إنّ منطق التّشخيص النّسابي الذي ينصبُّ، عادةً، على سلالةٍ برمّتها، يدرسها من جهتَيْ "نسبها وحسبها" إذا جاز لنا استخدام عبارة مألوفة من الثقافة القديمة. فما القيمة الفلسفيّة لعرض هذه المنظوريات من جهة تكثُّرها؟ أتكون القيمة الفلسفيّة في بيان فرقها؟ وما عسى أن يكون أولياء أخلاق الحكمة الشّعبيّة، وأولياء أخلاق الحكمة الفلسفيّة؟ يمكننا طرح جماع هذه الاستفهامات على مستويَيْن اثنَيْن، وما يجمع بينهما فوز نيتشه لتلك المنظوريّات على قاعدة تفكير الفرق لديه: أوّلهما، كيف حكم الفرق بين مراتب قوى النّاس تعدُّد المنظوريات الأخلاقيّة؟ وآخرهما، كيف يعزّز الفرق بين تراتبيّة منافع الأفعال الأخلاقيّة والأفعال اللّاأخلاقيّة الفرز بين تلك المنظوريات؟

– يقول نيتشه: "بما أنّ شروطَ بقاء تجمُّع تختلف عن شروط بقاء تجمُّع آخر، نتج من ذلك تعدُّد الأخلاق واختلافها الشّديد عن بعضها البعض"[55].

---

(53) نيتشه، في جينالوجيا الأخلاق، تصدير، فقرة 5، ص 36.
(54) زكريا، ص 84.
(55) نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الثالث، فقرة 116، ص 113.

فما الذي يوجد، إذًا، في التجمُّعات البشريّة من فرقٍ مؤسِّس لتعدُّد منظورياتهم الأخلاقيّة؟ إنَّ عودة نيتشه إلى شجرة الأنساب الأخلاقيّة كشفت له أنَّ أمر الفرق الأخلاقي لا يكمن في تخيُّر هذا التّجمُّع البشري أو ذاك لقيمه، وعلى نحو ما يكون الاختيار اعتباطيًّا، وإنَّما تملُّك القوى من انعدامه هو الذي جعل أخلاق هذا في تشازٍ بيّن مع أخلاق ذاك. وتعني القوى جميع المقدَّرات البشريّة التي قد تربو أو تضعف في تناسب وأرض الصّراع. ولمَّا كان الصّراع بين التجمّعات البشريّة هو صراع إرادات وقوى حيويّة وأخرى واهنة، فإنَّ النَّظر القويمي إلى الأفعال الأخلاقيّة يتناسب حتمًا مع محصّلة الصّراع. ولقد "رأى نيتشه في النشأة الأولى للأخلاق نوعًا من التّوافق بين خصمين لهما قوى متساوية تقريبًا"[56].

لكن، هل الصّراع بين القوى هو صراع مؤقّت أم صراع دائم؟ إنَّه بحسب نيتشه صراع متدفّق، وفي انسياب صيروري دائم تحكمه قوى متطاحنة. وعلى الرغم من كونه قائمًا على تفاوت مقادير القوى[57]، فإنَّه يظلُّ انسيابًا غير متوقّف حصرًا على مغالبة قوى هذا التجمّع البشري أو ذاك، لأنَّ الاندفاع الحيوي للقوى الحيّة لا ينفكُّ من واجهة الصّراع ومداره. والواقع أنَّ القوى الارتكاسيّة لا تقوى على القبول بغلبتها إلّا بجنوحها إلى أفق المجرّدات الأخلاقيّة؛ إذ إنَّ نفوس ذوي القوى الضّعيفة تبحث عن ضالّتها السيكولوجية في قيم الأخلاق؛ فتَنسبُ القوى الضّعيفة إلى نفسها أخلاق الخير، وما عاضدها، واتهامها في المقابل القوى الحيّة والقويّة في ما تفعله بأخلاق الشّر، وما عاضدها، هما بالذات المغالطة الأخلاقية واللُّغويّة. ولـ"قد تولّد التّميز بين القيم الأخلاقيّة إمّا من صلب جنس غالب، أدرك بالتذاذ امتيازه عن الجنس المغلوب، وإمّا من صلب المغلوبين، العبيد والأتباع على مختلف الدّرجات"[58]. وعلى أساس

(56) Tarmo Kunnas, *Nietzsche ou l'esprit de contradiction: Étude sur la vision du monde du poète-philosophe* (Paris: Nouvelles éditions Latines, 1980), p. 135.

(57) يُنظر في هذا الصدد: بيير مونتيبيلو، نيتشه وإرادة القوّة، ترجمة وتقديم جمال مفرج (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون؛ الجزائر: منشورات الاختلاف، 2010)، ص 99-100.

(58) فريدريك نيتشه، "ما النُّبل؟"، في: نيتشه، ما وراء الخير والشّر، الفصل التّاسع، فقرة 260، ص 247.

ميزان تلك القوى وأوليائها من هذا المعدن البشري أو ذاك يتج الفرق النيتشوي بين الأفعال البشريّة فيقوّمها، إمّا بوصفها أخلاقيّة وإمّا عكس ذلك.

- كيف تمثّل تراتبيّة منافع الأفعال الأخلاقيّة معيارًا فلسفيًّا-إتيقيًّا لتوكيد الفرق بين أفعال التحرّر وأفعال الطّغيان؟ يعزو نيتشه فرز الأخلاقي من اللّاأخلاقي إلى الفرق بين منظوريات النّاس بحسب تراتبيّة منافع الأفعال. غير أنّ، بخلاف الاتجاه النّفعي في فلسفة الأخلاق، يرى أنّ منافع الأفعال ومضارها تُقاسُ بمقياس نفعها للحياة من عدمه؛ فما كان نافعًا للحياة فهو أخلاقي مقبول، وما كان على خلاف ذلك فهو لاأخلاقي مستهجَن. على أنّ الأوّل يتوفّر على أنفاس إتيقيّة، في حين يفتقر الآخَر إلى ذلك.

ومن ثَمّ، يمكن القول "إنّ تراتب المكاسب المتعارف عليه، والإقرار بأنّ درجة دنيا أو راقية أو أرقى من الأنانية تجعل المرء يرغب في هذا الأمر أو في ذاك، هو الذي يحدّد[59] الآن طابع الأخلاقيّة أو اللّاأخلاقيّة. فتبجيل منفعة من درجة دنيا (المتعة الحسيّة مثلًا) على منفعة أرفع (الصحّة مثلًا) يُعتبر لاأخلاقيًّا مثله مثل تبجيل حياة الرفاه على الحريّة"[60]. ولمّا كانت الأفعال في حِدثانٍ بمقتضى منطق الصّيرورة وتدفّق سيلانها، فإنّها تصبح على غير ثباتٍ من أمرها وتوصيفاتها الأخلاقيّة، بل إنّ معايير الأحكام الأخلاقيّة تتناسب في تغيُّراتها، أو بالأحرى في تبرُّمها، وتلولبها، مع ما تكون عليه نظرة البشر إلى أفعالهم التي رسمت حضاراتهم الكائنة حدودها ومقاساتها في الخير والشّر بين أفعال متناحرة، محكومة هي الأخرى بقوى متطاحنة.

وتعليل ذلك أنّ "تراتب المنافع ليس بالأمر الثابت والمتجانس عبر كلّ الأزمنة، فإذا كان أحد ما يفضّل الثأر على العدالة، فإنّ ذلك كان يُعَدُّ بمقاييس ثقافات سابقة أمرًا أخلاقيًّا، بينما يُعَدُّ لاأخلاقيًّا بحسب مقاييس عصرنا الحاضر"[61]؛ فالحكم على الفعل هو من جهة منتهاه الحكم على قناع قوّةٍ مّا، إمّا

(59) الصحيح: هما اللذان يحددان. (الناشر)

(60) نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، فقرة 42، ص 67.

(61) المرجع نفسه، ص 67-68.

بإبرازها لتظْهَر قوّةً حيّة، وإمّا بإخفائها حتى لا تبدو منتكسة. وفي تناسب مع ذلك، يكون أولو العزم الإتيقي في نشاز مع أولي الوهن الأخلاقي؛ فقوّة الأوّلين محصّنة باقتدارها، أمّا قوّة الآخرين فَمُرتَعِبة من انهزامها، فتكون الإتيقا فعل الخصوبة والثّراء، وتكون الأخلاق، في المقابل، عقم الفعل والعجز عن العطاء.

بناء عليه، فإنّ "تراتب المنافع نفسه لا يتمّ وضعه، أو تعديله، بحسب وجهات نظر أخلاقيّة، بل إنّ الحكم على عمل ما بأنّه أخلاقي أو لاأخلاقي يتمّ دومًا بعد كل تحديد، أو إعادة تحديد، لذلك التراتب"[62]. فهل ينبني تقويم نيتشه للفعل على ادّعاته أم على إنجازه؟ وكيف يتمكّن هذا التقويم من فرز الأفعال وآدابها؟ أنكون أمام أدب رفيع للفعل في حكمته الفلسفيّة، في مقابل أدب وضيع له في حكمته الشّعبيّة؟ ذلك ما نصطلح عليه بالنّشاز في آداب الأفعال البشريّة.

سادسًا: النّشاز في الآداب
(أو في إتيقا السّادة وأخلاق العبيد)

هل كان النّشاز في الآداب البشريّة[63] مجرّد فرضية من فرضيات التّفكير النيتشوي وابتداعه؟ وما دور التّفكير الفلسفي في إقامة الفرق بين قيم السّادة وقيم العبيد؟ هل هو مجرّد فرضيّة تفكير، أم حصيلة تشخيص فلسفي نقدي لواقع الأخلاق البشريّة وتاريخها؟ ولمّا كان على دراية بتحوّلات الخير والشّر بين المجتمعات والأزمنة والسّلالات، "واستنادًا إلى نسبيّة الخير والشّر، وإلى نسبيّة القيم عامّة، يقسّم نيتشه النّاس إلى قسمين، إلى سادة وعبيد، ويرى لكلّ فريق أخلاقه. فَمَن السّادة ومَن العبيد، وما أخلاق كلّ فريق؟"[64].

---

(62) المرجع نفسه، ص 68.

(63) سبق لسبينوزا أن تحدّث عمّن "يدرك الأفضل ويأتي الأرذل". يُنظر:

Baruch Spinoza, *Éthique: Démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties*, tome I, Charles Appuhn (trad. nouvelle avec notice et notes) (Paris: Garnier Frères, 1953), proposition II, scolie, p. 255, éd. bilingue: Latin-Français, ce 1er tome comprend seulement les 3 premières parties du livre.

(64) يوحنا قمير، نيتشه نبيّ المتفوّق (بيروت: منشورات دار المشرق، 1986)، ص 29.

من المؤكّد أنّ اهتمام نيتشه الفلسفي بأنظمة الأخلاق البشريّة هو الذي أدّى به إلى إبراز الفروق بين إتيقا السّادة وأخلاق العبيد. ولقد بيّن كيف أنّ خلاصة تفكيره النّقدي في الأخلاق هي التّشديد على هذا البون، والتعهّد باحترام وجوه الفرق فيه؛ تلك هي "نظريّة أخلاق السّادة وأخلاق العبيد: أثناء تجوالي بين أنماط الأخلاق العديدة، الزّهيفة منها والغليظة، التي سادت حتى الآن على الأرض أو ما تزال، عثرتُ على سمات معيّنة اقترنت بعضُها ببعض، وتردّدت بصورة منتظمة، حتى انكشف لي، في النهاية، نمطان أصليان انبرى بينهما فارق أساسي. هناك أخلاق للسّادة وأخلاق للعبيد"[65]. فما أخلاق العبيد؟ وما إتيقا السّادة؟ وفيم تتمثّل وجوه الفرق بينهما؟

- في ما يتعلّق بأخلاق العبيد، فإنّ محرّكها هو غريزة الحقد. وقد تبيّن لنيتشه أنّ مرارة الشّعور بالضّعف (في كلّ مستوياته) تدفع العبيد إلى المثول أمام عدم اقتدارهم على خصومهم ومعذّبيهم من الأقوياء-السّادة. فالعجز عن توليدهم القوّة، وتبيُّن عظمتها في تصرُّف السّادة وسلوكياتهم، يدفع بالرّغبة في الانتقام إلى مزيد من التجذّر في نفوسهم. بل إنّ العبيد لا يتردّدون في تدبُّر المكائد للتّمرُّد على قاهريهم.

وفي العادة، تكون بداية "تمرّد العبيد في الأخلاق بهذا الأمر، ألا وهو أنّ الاضطغان نفسه قد صار خلّاقًا، وولّد قيمًا: الاضطغان الذي يحرّك ذلك النوع من الكائنات التي حُرِمَت من ردّ الفعل الحقيقي، ردّ الفعل الذي يكون فعلًا، والتي لا تجد من عزاء إلّا في ثأرٍ خياليّ"[66]. فأيّ مجال يحرص العبيد على تصريف رغبة الانتقام فيه؟ إنّه مجال حياة السّادة. لكن، ما عسى أن تكون نظرتهم إليه؟ إنّه مجال لردّات أفعالهم من ضعف بدني وضعة أخلاقيّة وعُقَد نفسيّة. فلا عيش للعبيد خارج دائرة الثنائيات الميتافيزيقيّة المقدّرة حصرًا بمقاييس المنفعة المادّيّة. ويعود ذلك، أساسًا، إلى "أنّ أخلاق العبيد هي

(65) نيتشه، "ما النّبيل؟"، فقرة 260، ص 247.

(66) نيتشه، في جينالوجيا الأخلاق، المقالة الأولى: "الخيّر والشّرّير"، "الكريم واللّئيم"، فقرة 10، ص 58-59.

جوهريًا أخلاق منفعة. هنا بؤرة تولُّد ذاك التضادّ الشهير بين "الخير" و"الشر": إلى الشر تُضَمُّ حسبًا القدرة والخطر، وقدر معيّن من الهول والرُّهف والقوّة التي لا تسمح بإثارة الاحتقار"[67]؛ فهُم يرون أنّ العالَم الأخلاقي يقوم على التناقض المطلق بين الخير والشّر، وأنّهم هم الأخيار، وأنّ سادتهم أشرار. وفي الواقع، "تحتاج أخلاق العبيد، دائمًا وأوّلًا، إلى عالَم مضادٍّ وعالَم خارجي، ومتى تكلّمنا بشكلٍ فيزيولوجي، هي تحتاج عمومًا إلى مثيرات خارجيّة لكي تفعل - إنّ فعلها هو، في الأساس، ردُّ فعل"[68].

- أمّا في ما يتعلّق بأخلاق السّادة، فإنّ مجال الفعل لديهم هو الاندفاع الحيوي، واستهداف الفعل لتطلّعاته في الحدود البسيطة لمسار الفعل عينه، ومن دون مبالاة بردّات أفعال العبيد. وإذا كان العبد يتّخذ من قيم السّادة موضوعًا لردّة فعلٍ ارتكاسية، وإشباعًا للغبن النّفسي، وإمعانًا في الانتقام، فإنّ السّادة ينظرون إلى العبيد باعتبار أنهم مجال لتوكيد ذواتهم والسموّ بأنفسهم. وعلى هذا الأساس يقدّر السّيّد القيم، ويقوّمها من منطلق الاقتدار والاستقواء على قهر الظّروف والأقدار. وإذا كان العبد يسيء الفعل بردّة الفعل، فإنّ السّيّد يقدّر الفعل بعفويته وتطلّعه إلى أفقه المخصوص. وبحسب نيتشه، "العكس هو ما يحدث عندما يتعلّق الأمر بطريقة النّبلاء في التقويم: هي تفعل وتنمو عفويًا، وهي لا تبحث عن ضديدها إلّا من أجلِ أن تقول لنفسها نعم، أكثر عرفانًا، وأكثر ابتهاجًا"[69]. وهكذا، فإنّ سند قيمِ السّادة هو القوّة وتعزيزها للاقتدار على الحياة.

ليس الضّعف الذي يتمكّن من القوى لدى العبيد هو الذي يقوّم القيمة، أو يشتقّها عند السّادة، وإنّما بضدّ ذلك تمامًا، يكون شعور السّيّد بكفاية ذاته لذاتها، وقد تملّكت ناصيتَيْ القوّة والاقتدار، هو سند القيمة. أمّا "أخلاق السّادة

(67) نيتشه، "ما النُّبل؟"، فقرة 260، ص 250.

(68) نيتشه، في جنيالوجيا الأخلاق، المقالة الأولى: "الخيّر والشّرّير"، "الكريم واللّئيم"، فقرة 10، ص 59.

(69) المرجع نفسه.

فتّصف قبل كلّ شيء بأنّها أخلاق للأقوياء، ففيها دائمًا ما يُشعرنا بالقوّة والوفرة، وبالسُّموّ النّاشئ من الإحساس بالامتلاء. والقيمتان الأساسيتان في هذه الأخلاق هما الجيّد والرّديء «gut und schlecht»، والتّقابل بينهما يماثل تمامًا التّقابل بين رفيع vornehm ووضيع verächtlich»»[70].

نستنتج ممّا سبق بيانه، أنّ تقابلًا بين نظرتَيْ العبيد والسّادة بعضهما إلى بعض هو الذي يحكم الشّاذ في الآداب بين مراتب البشر، وهو الذي يجذّر فرق تراتبهما؛ فمدار التقابل بين السّادة والعبيد هو سلوك العبيد الذي يشيع ذكرًا بلاأخلاقية السّادة تجاههم.

وبالتالي، يرى نيتشه في معيار تقدير العبيد للَاأخلاقيّة السّادة معيار سفالة، لأنّه قائم على الزُّور والبهتان، وادعاء صفة اللّاأخلاقيّة في قوّة السّيّد. فكيف نفهم فلسفة القيم النيتشوية صفة اللّاأخلاقيّة التي ينسبها العبد إلى السّيّد؟ يقول نيتشه: "نحن لا نحكم على الطّبيعة بأنّها لاأخلاقية عندما ترسل علينا الصواعق وتبلّلنا بالأمطار، فلِمَ نسمّي الإنسان الذي يُلحق الأذى لاأخلاقيًا إذًا؟ لأنّنا نفترض إرادة حرّة موجودة فيه بالضرورة. لكن هذه التفرقة محض خطأ. وبالتالي، حتى ذلك الذي يسبّب ضررًا مقصودًا لا نسمّيه في أي حال من الأحوال لاأخلاقيًا"[71]. فهل من باب الصُّدفة العارضة أن يكون ضعف العبد هو مأتى حمله صفة اللّاأخلاقية على السّيّد؟ كلّا، فالعوز الحيوي والافتقار إلى القوّة المؤكّدين في شخص العبد هما أصل اتهامه السّيّد باللّاأخلاقية. فما هي وجوه الفرق التي يحدّدها التّفكير الإتيقي النيتشوي بين إتيقا السّادة وأخلاق العبيد؟

– تتمثّل وجوه الفرق في بيان الشّاذ الأدبي بين قيم أدبيّة مترفّعة ومتنزّهة عن معاول السُّخط والحقد لدى السّادة من جهة، وقيم متهالكة ومستنزَفة لشحّ طاقتها في شخوص العبيد، من جهة أخرى.

---

(70) زكريا، ص 93.

(71) نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، فقرة 102، ص 103.

ووجوه الفرق هذه هي عينها وجوه الفرق بين الإتيقا والأخلاق؛ فالأولى للمتعافين من الأقوياء، وهم السّادة، والأخرى للمعتلّين من الضُّعفاء، وهُم العبيد. غير أنّ "التّقابل بين أخلاق العبيد وأخلاق السّادة يناظر الأخلاق المنحلّة والسّليمة عند نيتشه: فحينما تسود المبادئ الأخلاقيّة الزّاهدة، الدّاعية إلى الهرب من الحياة، تكون أخلاق العبيد هي السّائدة"[72]. وهكذا، فإنّ مدار الفرق هو امتهان العبد للحياة، في مقابل إجلال السّيّد لها. وفي هذا السّياق، سنتوقّف عند وجوه أربعة للفرق بين الإتيقي لدى الأسياد والأخلاقي لدى العبيد.

يتمثّل الوجه الأوّل في اختلاف ممارستهما للقوة؛ فإذا، كانت هذه الأخلاق أخلاق شدّةٍ لغرض الخلق والإبداع تُمارسُها على النُّفوس القويّة نفوس قويّة، فإنّها لدى العبيد هي الانتقام والاحتجاج على ضعف استحال عليه تجاوزُ ذاته، فاستحال عليه، تبعًا لذلك، الاستقواء على ما يحكُمه. ومن ثَمّ، "تكون قسوة السّادة مصحوبة بلذّة مباشرة: فهي ليست مطلوبة كما هي، ولكنّها تكتمل مباشرة في معنى الحياة، كما هي عند المتوحّش. وبالعكس، فإنّ قسوة العبد التي تنتقم، هي متاع إنسان الحقد، تفترض الوعي، الـ"وعي الشّقي"، المكر والحساب، وليس فقط الاستمتاع بأوجاع الغير، وإنّما أيضًا، حسب المثال الزُّهدي، بأوجاع حالّة في الذّات عينها"[73].

إنّ طبيعة الرّابطة البيذاتيّة هي مقاس الفرق بين الإتيقي والأخلاقي؛ فالرّوابط الذّاتيّة تقوم، بحسب السّيّد، على تمكين القوّة من تملُّكِ أسباب الحياة، ومن ثَمّ أسباب الارتقاء بالذّات وتفوّقها. أمّا بحسب العبد، فالإسراف في تجريد مقولَتيْ الخير والشّر، والاحتماء بهما (عجزًا) عند الحاجة إلى التنكّر جرّاء افتقاره إلى أسباب الحياة، هذا الإسراف هو الأخلاق المثبّة لصفتَيْ مَن يكون شرّيرًا أو خيّرًا. ولمّا كانت مقتضيات الإتيقا لدى السّيّد تقضي باحتساب الأفعال وقوى الأفعال في الذّات والآخرين، فإنّ الفعل، لا الصفة، هو الذي

(72) زكريا، ص 92.

(73) Lefranc, pp. 132-133.

يكون أخلاقيًا أو غير أخلاقي. فما يفعله السّيّد هو فعل ذوي العزم، فَمُوجِد لسبيل تثبيته. أمّا ما يقوله العبد، فتوصيف للفعل وردّة الفعل؛ الأوّل يفعل جيّدًا والآخر يقول رديئًا.

وبذلك، نتوصّل إلى الوجه الثّاني من التّشاز في الآداب البشريّة؛ فالعبد يتّهم السّيّد لاقتداره على الفعل الطّموح بأنّه شرّير ومثير للخوف. أمّا السّيّد، فلا يرى في توصيفات العبد الأخلاقويّة سوى ضعف بشري جدير بالاحتقار. والفرق هو أنّ، "وفْقَ أخلاق العبيد يثير 'الشّرير' إذًا، الخوف، أمّا وفقَ أخلاق السّادة، فيثير 'الحسن' الخوف، ويريد أن يثيره، في حين أنّ الإنسان 'السيّئ' يُعَدُّ حقيرًا"[79]. أيكون التّقابل، هنا، تقابلًا في مفردات اللّغة الأخلاقيّة، أم تقابلًا في قوى بشريّة غير متساوية من جهة اقتداراتها وأفعالها؟

إنّ الضّعف الفكري لدى العبد يولّد في نفسيته - وقد أدركها الوهن من بَعْد - شعورًا بالقصور، ومحاولة للتفلّت منه، عبر التلبّس بمواصفات أخلاقيّة موجبة (خيّرة) هي عماد مواجهته لاقتدار الأقوياء عليه. أمّا النُّضج الفكري الرُّجولي والصّلب لدى السّيّد، فهو الذي يدفع به إلى أن ينأى بنفسه عن ربض العامّة وتجريداتهم للغة الأخلاق. وفي المحصّلة، السّيّد هو مَنْ تملّك أسباب الاهتمام بالذّات وتعزيز اقتداراتها، أمّا العبد، وقد أعوزته تلك الأسباب أن يهتمّ بذاته، يجنح لتوّه إلى الانشغال بغيره. والحال أنّ العبد يَغَارُ من قوّة السّيّد في حين أنّ هذا الأخير لا يكترث بضعف العبد.

أمّا الوجه الثّالث من وجوه الفرق في آداب مرتبَتَيْ البشر، فهو مسألة الاهتمام بالذّات وتعظيم الحياة.

يستمدُّ فعل السّيّد وحياته وتطلُّعاته من ذاته أسباب اهتمامه بها؛ فالسّيّد سند ذاته، ومعلول لذاته في فعله وطموحه. أمّا العبد، فمرتهَن باستقواء السّيّد عليه، وليس الفعل لديه سوى ردّة فعلٍ ارتكاسية. وبناء عليه، فإن العبد معلول لغيره في نظرته إلى ذاته وأفعاله. ومنّ ثمّ، إذا كان السّيّد لا يحتاج إلّا إلى ذاته، فإنّ

(79) نيتشه، "ما النّبيل؟"، فقرة 260، ص 247.

العبد هو في حاجة إلى غيره، فينتهي الأوّل إلى الاعتزاز بذاته والاعتداد بها، فيما الآخر يُذِلُّ ذاته باضطغان غيره، والشّعور بلذّة الانتقام منه. بل إنَّ العبد قد يردُّ الفعل ضدَّ نفسه فينتقم منها أحيانًا. ومن ثَمَّ، فالفرق بينهما مثل الفرق بين من اعتزم الاستقواء بذاته ومن ارتهن نفسه في استرقاق الآخر له، وذلك ما نتبيّنه من قول نيتشه: "كلّ أخلاق نبيلة إنّما تنبثق من قول نعم لنفسها بشكلٍ منتصر، تبدأ أخلاق العبيد بقولٍ لا لـ'خارج مَا'، لـ'آخر مَا'، لضرب من 'عدم-النّفس': وهذه الـ'لا' هي فعلها الخلّاق"[75]. أيكون الفرق بين إتيقا التّسيّد الأرستقراطي والعبد المسترق هو الفرق عينه بين إتيقا المتحرّر وأخلاق المغترب؟

حرص نيتشه على بيان الوجه الرّابع من تثبيت الفرق بين الرّفيع والوضيع في شخصَيِ السّيّد والعبد، بتحديد الفرق في علاقتيهما بالأشياء؛ فالطّراز الإتيقي لتقبُّل السّيّد الأشياء واستقبالها كامن في توقيرها وإكرامها. أمّا الطّراز الأخلاقوي لتعاطي العبد مع الأشياء ذاتها، فكامن في بخسها وإذلالها إلى حدِّ المهانة. وليس غير الإتيقي مَنْ يُكْرِمُ ويُجِلُّ، وليس غير الأخلاقي مَنْ يُضْعِفُ ويُذِلُّ. يوجد، إذًا، "فارقٌ أساسيٌّ آخَر: بقدر ما تشكّل الرّغبة في الحرّيّة؛ أي الفطرة التي تستشفُّ دقائق الشّعور بالحرّيّة والسّعادة التّابعة منه، جزءًا ضروريًّا من أخلاق العبيد وخلقيتهم، يشكّل التفنّن في الإكرام والولع والإفراط فيهما عارضًا منتظمًا من عوارض نمط التّفكير والتقييم الأرستقراطي"[76]. وهكذا، فإنَّ ما يراه التّفكير الإتيقي النيتشوي فرقًا بين أدبيّة السّيّد وأخلاقويّة العبد، لا يرى فيه العبد فرقًا في مراتب الإنسانيّة والحياة والأفعال والأشياء، وإنّما هو فرق بين الخير والشّر؛ ففي حين يكون التّفكير الإتيقي تفكيرًا في ما وراء أخلاق الخير والشّر، تنحصر آراء العامّة الأخلاقويّة في دائرة الخير والشّر، وتوهُّمها التضادّ بينهما، وهو تضادٌّ في مخيّلة العبد وأنفاس المكر لديه؛ "التّضادّ يبلغ أوجه حين تنتهي أخلاق العبيد، تبعًا للمنطق الخاص بها، إلى إلصاق مسحة من الازدراء، وإن خفيفة ولطيفة، بِمَنْ تسمّيه 'خيّرًا' أيضًا؛ لأنَّ الخيِّر ضمن نمط العبيد الفكري يجب أن يكون على

(75) نيتشه، في جنيالوجيا الأخلاق، المقالة الأولى: "الخيّر والشّرّير"، "الكريم واللّئيم"، فقرة 10، ص 59.

(76) نيتشه، "ما النّبيل؟"، فقرة 260، ص 250-251.

كلّ حال الإنسان اللّا-خطر: إنّه طيّب القلب، وسهل غشّه، وغبيّ قليلًا ربّما، و"طبّوش" "Bonhomme"[77]. فما الذي يمكننا استخلاصه من فرز نيتشه وجوه الشّذاذ والفرق في الآداب البشريّة ومراتبها؟ أيكون ذلك اعتزامًا على نقدٍ فلسفي مؤسّس لأخلاق جديدة في ما وراء منطق التناقض بين الخير والشّر؟

سابعًا: العزم الفلسفي على تأسيس أخلاق جديدة

ما هي الدّلالة الفلسفيّة للأخلاق الجديدة، ومتى يصيّرها النّقد ممكنة؟ وهل يتعلّق الأمر بتوفّر النّقد ذاته على فعل البناء الفلسفي؟ وكيف نعتبر "عدم الأخلاق السّابقة هو التّمشّي الأوّل في اتجاه بناء أخلاق جديدة"[78]؟ وهل التأسيس لها في المتن الفلسفي النيتشوي هو مجرّد فرز للمقولات، أم تأصيل نظري لأسس فلسفيّة تُقَامُ عليها أخلاق عظمة البشريّة وهيبة الحياة؟

ممّا "لا شكّ فيه أنّ نقد نيتشه للأخلاقيّة كان بدوره راجعًا إلى دوافع أخلاقيّة؛ فهو حين يحمل على ما تتضمّنه الرّوح الأخلاقيّة من شعور بالطّاعة واكتفاء باتباع القواعد المصطلح عليها دون تجديد، إنّما يرمي من ذلك إلى خلق أفراد 'أفضل' هم الذين يتحكّم 'الخطر في حياتهم'، ويخلقون قاعدة سلوكهم في كلّ حالة. وهؤلاء الأفراد 'الأفضل' هم أرقع من غيرهم في سلّم الأخلاقيّة، بمقياس نيتشه الخاص"[79]. فما هذا المقياس؟ وهل يعني ذلك أنّ الأخلاق الكلاسيكيّة لا تتوفّر على مثل هذا المقياس؟

يحدّد نيتشه الأخلاق التي يعتزم تأسيسها بأنّها أخلاق الاقتدار، ويعمل على تثبيت أركانها، التي ليست شيئًا آخر غير أمرين اثنين: الأول خاص بالإنسان، وهو مقياس- ركن لازم للإتيقا، والآخر خاص بالفيلسوف، وهو البناء النّظري فلسفيًا لعلم أخلاق، أو لخلقيّة مستحدثة.

---

(77) المرجع نفسه، ص 250.

(78) Georges Goedert, *Nietzsche critique des valeurs chrétiennes: Souffrance et compassion* (Paris: Beauchesne, 1977), p. 210.

(79) زكريا، ص 106.

يتمثَّل الأوَّل في لزوم قيام الأخلاق الجديدة على تقدير القوى الحيَّة للإنسان؛ فالقيم الأخلاقيَّة لا تُبنى على المُنْهَكِ من القوى، والأخلاق الكلاسيكيَّة تعوزها القوَّة الحيَّة، لأنَّها لا تستهدف اجتثاث الرَّداءة من واقع البشر. وبناء عليه، فإنَّ "أكبر ما يعيبه نيتشه على الأخلاق بوجه عام [...] أنَّها تنطوي على تثبيت للسُّلوك الإنساني على نحوٍ يُباعد بينه وبين مصادره الحيويَّة المباشرة"[80]. فكيف يمكن فلسفة ما وراء الخير والشَّر تجاوز هذا العوز الحيوي للقوى البشريَّة؟ أيكون ذلك بطرحها وإقامة أخلاق لا تكتفي بالسَّائد من القيم؟

أمَّا الرُّكن الآخر للأخلاق الجديدة، فهو فعل التَّدبير الفلسفي ذاته، حيث يقتضي التأسيس أن يكون تأسيسًا نظريًّا لنظام قيمي يثري قوى الإنسان الحيَّة، ويعظِّم شعائر الحياة الإتيقيَّة، لأنَّ "انشغال الإتيقا انشغال نسقي ونظري موجَّه إلى التَّأسيس"[81]؛ فقد تبيَّن للنَّقد الجذري النيتشوي أنَّ الفلاسفة يتوهَّمون إقامة بنيان أخلاقي، ولكنَّهم، في الواقع، لا يتجاوزون ما هو سائد من قيم أخلاقية. غير أنَّ "الفلاسفة جميعًا ما إن يتناولوا الأخلاق بوصفها علمًا، حتى يطرحوا على أنفسهم، بعبوس متكلِّف يُضحك، إنجاز ما هو أكثر علوًّا وتطلُّبًا ومهابةً بكثير: فهم يريدون تأسيس الأخلاق؛ وقد ظنَّ كلُّ واحدٍ منهم حتى الآن أنَّه أسَّس الأخلاق؛ أمَّا الأخلاق نفسها فقد سُلِّمَ بها بوصفها 'معطاة'"[82]. أيعني ذلك أنَّ التأسيس لديهم لا يتجاوز الحدود النَّظريَّة للمخيّلة الفلسفيَّة؟ وهل يكون التأسيس في الفكر مُتَرْجَمًا في الفعل، أم أنَّه يقتدر على سَنِّ صِناعةٍ من المبادئ الأخلاقيَّة في تشازٍ مع متطلَّبات رفعة الحياة؟ وما عساه يكون أساس الإتيقا النَّظري؟

إنَّه ما بعد الأخلاق، أي في ما يتعدَّى سلَّم التَّقويم الأخلاقي الكلاسيكي المختزل للأخلاق البشريَّة في صناعة الخير والشَّر. لذلك، يقيم نيتشه فصلًا بين

---

(80) المرجع نفسه، ص 101.

(81) عبد العزيز العيّادي، إتيقا الموت والسّعادة (صفاقس: صامد للنّشر والتّوزيع، 2005)، ص 45.

(82) نيتشه، "في تاريخ الأخلاق الطّبيعي"، فقرة 186، ص 128.

أخلاق الخير والشر وأخلاق الما-وراء؛ فالأولى هي من قَبِيل اللاإيتيقا، بل إنها مناهضة للإتيقا. أمّا الأخرى، فهي مجال بناء الإتيقا وتعاطيها والاستمتاع بمعرفتها الجذلى ونقدها "بضربات المطرقة"، عسى أن يكون "غسق الأوثان" ممكنًا.

بناء عليه، "تكون المسألة الأساسيّة لهذا الفصل معرفة ما إذا كان نقد نيتشه ضدّ الأخلاق لا يفيد هو نفسه ما بعد-أخلاق، مؤسَّسة على إرادة أن يكون صادقًا"[83]. فإذا كان الفصل هو فعلًا نقديًا، فإنّ النّقد يقدِّر هو الآخر ما عسى أن يكون عليه مصير الأخلاق البشريّة.

يتوفّر منطق الصّيرورة على ممكنات التبدُّل والاستحالة والتصيُّر والانقلاب والفساد والتكوُّن"[84]. لذلك، فمن عمل النّقد الفلسفي للقيم الأخلاقية أن يستشعر مقدَّمًا، وعلى نحو حدسي، أفق نجاحه. وذلك رهن تملُّك فلسفة القيم أسباب النّقد البنّاء والجذري والجريء.

وعلى نحو حدسي لأفق الأخلاق الواقعة تحت وزر عصا النّقد الغليظة، يرى نيتشه أنّنا "إذا ما انتبهنا إلى كلّ التغيُّرات الأساسيّة التي ستتعرّض لها القطعان والتجمُّعات والدُّول والمجتمعات؛ يمكن التنبّؤ بوصول أخلاق مغايرة تمامًا"[85]، وما الأخلاق المغايرة إلّا الإتيقا التي هي من آثار "قلب جميع القيم".

ولقد تبنّت الفلسفة المعاصرة، بما هي فلسفة غربيّة في معظم عناصرها، مطالب الإتيقا بديلًا للأخلاق السّائدة؛ ذلك أنّ وقائع عصر الحداثة، وما بعدها،

---

(83) Reboul, p. 103.

(84) يمكن الرجوع إلى تفصيل معاني الصيرورة من خلال هذا النص: "ألاَّ تصير شيئًا ما لا يعني ذلك أنّ الصيرورة لا تُثمر شيئًا. فعلى العكس، إنّها الابتكار والخلق، أو 'ميلاد' دائم لكثرة من الفرديات غير البشرية، أو بالأحقّ تمايزات قبل فردية وعابرة لها pré- et transindividuelles: إدراك، وانفعال، ومفهوم، وتفكير، وحركة، وفعل. [الصيرورة] مُفكَّرة بوصفها تفريدات جزئية ونشوءات نسبية، هي كلُّ ما نشعر به ونفكِّره ونفعله - كلّ ما نحياه - يكوِّن، إذًا، لا فقط ما نصيره، بل ما نكون نحن، إذًا صحّ أنّ الصيرورة هي مثل 'التصادي الداخلي' للكينونة".

Dorian Astor, *Deviens ce que tu es: Pour une vie philosophique*, les grands mots (Paris: Autrement, 2016), pp. 129-130.

(85) نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الثالث، فقرة 116، ص 113.

والمحاولات الفلسفيّة النّقديّة في الحداثة المغايرة كلّها، تشي بشيء من الإتيقا النّاشئة. وفي المقابل، أصبحت الأخلاق "في كلّ التّقليد الإتيقي الغربي[86]، لاأخلاقية ولكن باستطاعتها تمامًا إعداد كائنات استثناء، وهكذا تصير راقية. وفي حدود الوجهة الأولى، توجد الزهدية"[87]. وهكذا، فإنّ عمل الإنسان المعاصر والمتملّك أسباب القوّة الحيويّة والطّاقة الخلاّقة هو أن ينتصر للأخلاق الرّفيعة، من خلال نقد الضّحل من الأخلاق السّائدة، أوّلًا وثانيًا، بكشف منافذ انتهاك حرمة الإتيقا النّاشئة.

وبناء عليه، "لا تتطلّب الأخلاقية الرّفيعة فقط الأخلاقية إعدادًا لها، والإنسان الرّفيع الأخلاق هو أيضًا إنسان أخلاقي؛ المهم في الأخلاقية (أي الاحتكام إلى القانون) يستمرّ في الحياة، وخلق نفسه داخل الأخلاق الرّفيعة"[88]. لكن، ألا توجد اليوم علامات على كثرة الإتيقات واستحالة بعضها إلى لاإتيقا؟ أليس الإتيقي هو مَنْ يؤمّن في سلوكه وعلاقاته وعلمه إكرام الإتيقا وإكسابها ناصية تعزيز معاييرها وحدودها ومنافعها في الأرض البشريّة؟ أليست "اللّاإتيقا تعالج الإتيقا، حتى بعوالمها-الخلفية الفلسفيّة، وكيفما كانت مجرّد ظاهرة أو هوية بسيطة"[89]؟ ما الذي يمكن استخلاصه تبعًا للنّقد الفلسفي الجذري للنُّظم الأخلاقيّة في الحكمتين الفلسفيّة والشّعبيّة؟

خاتمة

إذا أمكننا استنتاج النّقد الجذري لأزمة بناء الإتيقا البشرية[90]، فما المقصود بالاقتران الضّروري بينهما؟ أوّلًا، إنّه الإتيقا المغايرة للأخلاق. وثانيًا،

---

(86) تتكوّن الأخلاق السّائدة في العالَم الغربي المهيمن في عصرنا من: العقلانية الأداتية والتفكك القيمي. ويتعيّن ذلك في فلسفات أفلاطون وديكارت وأتباعهما، والمسيحيّة الكنسيّة، والاسترقاق السّياسي للعالَم المعاصر.

(87) André Clair, *Éthique et humanisme: Essai sur la modernité* (Paris: Cerf, 1989), p. 131.

(88) Ibid., p. 128.

(89) François Laruelle, *Éthique de l'étranger: Du crime contre l'humanité*, bibliothèque de non-philosophie (Paris: Kimé, 2000), p. 119.

(90) Voir: Quiniou, p. 26.

الفلسفة النّقديّة بوصفها أساسًا نظريًّا للبناء في الفكر. ذلك ما يتجاوز الأطروحة الكلاسيكية للقيم الأخلاقية وللمعالجة التّفكّريّة. ومن ثمّ، تكون الأخلاق التي نظّن نيتشه بشأنها مجرّد عقلنة لظواهر الحياة الكائنة. أمّا في ما يخصّ مراسه للنّقد، فإنّ مقاربته تُطاول بالتّشخيص والتّأويل الماضي الأخلاقي كله في الاتجاه الذي يؤمّن له فلسفيًّا تأزيم هذا الماضي.

وفي النهاية، "يُخضِع نيتشه بالتّأكيد لنقده الهدّام ثقافة الماضي برمّتها. فقد انفصل نيتشه منذ البداية عن النُّقّاد ذوي النزعة الأخلاقية الذين صادفوا رواجًا في القرن التّاسع عشر، وذلك بغوصه بعيدًا في الماضي، ووضعه النّقد الغربي موضع تساؤل من أساسه. ولا ينصرف، بموقف النّاقد، إلى الماضي وحسب، بل هو ينفّذ كذلك قرارًا؛ إذ يعمل على إعادة تقييم القيم الغربية"[91]. لكن، ما مأتى الاقتدار الفلسفي في نقد نيتشه؟

تبيّن كذلك، في استنتاج ثالث أنّه تمكّن من إخضاع "قيمة القيم" نفسها إلى النّقد، وفي ذلك طراز جذرية هذا النّقد؛ فقد فكّك نيتشه ترسُّبات مضامين هذه القيمة، وكيف تغذّت منها أخلاق عصر الحداثة خصوصًا؛ فالإمساك بقيمة القيم نقدًا هو فضيلة تفكير الإتيقا النّاقدة مع نيتشه. ومما "لا ريب فيه أنّ نيتشه هو أعظم ممثّلي هذا التحوُّل الواسع [...] لأنّه حين أراد ذلك استولى على تضمُّنات فكرة القيمة، وقد أبعد الاعتبار الحسابي الذي عُنِيَ الفلاسفة النّفعيون بتمييزه"[92]. وما يهمّ فلسفيًّا جرأة المنطوق الفلسفي النيتشوي في معالجة قيم تصلّدت إلى حدّ التوثّن.

ختامًا، إنّ هذا النّقد لا يُحْمَلُ محمل الجدّ الفلسفي إلّا بحدّيه الأساسيّين، بدايته ومنتهاه؛ أي كيف يكون النّقد أوّلًا أداة التّشخيص الجنيالوجي للأخلاق من جهة المبدأ الفلسفي للتّفكير النّقدي، ثمّ كيف تكون الإتيقا ثانيًا، عَضُد هذا

---

(91) أويغن فنك، فلسفة نيتشه، ترجمة إلياس بديوي (دمشق: منشورات وزارة الثّقافة والإرشاد القومي، 1974)، ص 5.

(92) جان-بول رزفبر، فلسفة القيم، ترجمة عادل العوّا، سلسلة زدني علمًا (بيروت: عويدات للنّشر والطّباعة، 2001)، ص 20. [بتصرّف]

النّقد في فضاء ما وراء الخير والشّر. وعمومًا، "أن يكون نيتشه ناقدًا للأخلاق فهذه فكرة معلومة"[93]، لكن، ما يهمّنا فلسفيًا هو كيف يكون النّقد "مزدوجًا: فهو من جهةٍ نشأة، ومن جهةٍ أخرى جنيالوجيا. وهذان الأمران النّظريّان متداخلان"[94]. وبناء عليه، إذا كانت الجنيالوجيا لُحمة النّقد وسداه، فإنّ الإتيقا أو أخلاق الما-وراء هي تطلّع الفلسفة النيتشوية وانتظاراتها من النّقد. وهذا ما سنحاول التوقّف عنده بالتحليل والتأويل انطلاقًا من النّص الفلسفي النيتشوي أساسًا.

---

(93) Voir, Quinion, p. 26.

(94) Ibid.

الفصل الثّاني

من جنيالوجيا الأخلاق إلى فلسفة ما وراء الخير والشّر

"تكتسي مسألة أصل القيم الأخلاقيّة أهمية من درجة أولى بالنسبة إليّ، لأنّه عليها يتوقّف مستقبل الإنسانيّة"[1].

تقديم

ما الذي يعنيه القول "من جنيالوجيا الأخلاق إلى فلسفة ما وراء الخير والشّر"؟ وما المقصود بـ: "مِنْ" و"إلى"؟ ألم يكتب نيتشه ما وراء الخير والشّر قبل[2] في جنيالوجيا الأخلاق؟ إن الأمر لا يتعلّق بمتابعةٍ لقراءة الكتابَيْنِ في

---

(1) فريدريك نيتشه، "الفجر: خواطر حول الأخلاق كفكرة مسبقة"، في: فريدريك نيتشه، هذا هو الإنسان، ترجمة علي مصباح (كولونيا: منشورات الجمل، 2003)، فقرة 2، ص 118-119.

(2) فريدريك نيتشه، ما وراء الخير والشّر، كُتِبَ في عام 1885، ونشره نيتشه نفسه بعنوانه الألماني الأصلي:

Jenseits von Gut und Böse (Leipzig: C. G. Naumann, 1886).

وأمّا كتاب: في جنيالوجيا الأخلاق، فكُتِبَ ونُشِرَ في عام 1887، تحت عنوانه الألماني الأصلي:

Zur Genealogie der Moral, Eine Streitschrift "Dem letztveröffentlichten "Jenseits von Gut und Böse" zur Ergänzung und Verdeutlichung beigegeben" (Leipzig: C. G.Naumann, 1887).

وعادةً، يُطبعان معًا في المجلّد نفسه في الطّبعتين الألمانيّة والفرنسيّة من الأعمال الكاملة، طبعة علميّة نقديّة. وقد سبق ذكر الطبعة الفرنسية في الهامش السابع من المقدّمة. أمّا الطبعة الألمانية، فهي:

Jenseits von Gut und Böse; Zur Genealogie der Moral, Eine Streitschrift "Dem letztveröffentlichten "Jenseits von Gut und Böse" zur Ergänzung und Verdeutlichung beigegeben". In Sämtliche Werke-Kritische Studienausgabe, B. V., herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, München (Berlin: Walter de Gruyter, 1988).

الزّمن الخطّيّ أو الاستردادي، وإنّما نستخدم المفاهيم باعتبارها تعبيرات على حركة فكريّة تتّصل لا محالة بالأزمنة، ولكنّها غير مرتهنة في خطّيّتها بالضّرورة. ولا يتعلّق الأمر أيضًا بتعقّب زمني، وإنّما بتدبير فكريّ.

أدّى التّشخيص الجنيالوجي في فلسفة نيتشه الأخلاقيّة إلى إنشاء فلسفة أخلاق لما وراء الخير والشّر تبعًا لنقد الأخلاق الكلاسيكيّة. فما الفلسفي الذي تعتزم النيتشوية تدبيره في القيم الأخلاقية بتشخيصها الجنيالوجي للأخلاق؟

تمثّل إجابة نيتشه في اعتباره "المقالات الثّلاث[3] التي تشكّل هذه الجنيالوجيا هي، بحسب التّعبير والهدف والتكتيك الخاص بما لا يمكن توقّعه، أعجب الأشياء التي كُتبت [...] لقد فهمتم قصدي. ثلاثة أعمال إعداديّة[4] مهمّة لبسيكولوجي، تسبق قلب جميع القيم"[5].

إنّ ما يقتضيه التّفكير الفلسفي في الأخلاق هو انثناء الذّات المتفلسفة إلى ذاتها، أي إلى قيم الفلسفة عينها. ولعلّ الأهمّ في البناء الفلسفي للفكرة توقّف الذّات مؤقّتًا إزاء ذاتها في لحظة ادّعاء للجهل السُّقراطي، أو ربّما هي لحظة تشكّك الفيلسوف من أدوات تفكيره النّقدي، وأحكامه الإتيقيّة. لذلك، يقرّ نيتشه منذ بداية الجنيالوجيا بأنّنا "نحن مجهولون بالنسبة إلى أنفسنا، نحن العارفون،

---

(3) وردت هذه المقالات في النسخة العربيّة في جنيالوجيا الأخلاق، تحت العناوين التالية:
المقالة الأولى: "الخير والشّرير"، و"الكريم واللّئيم":
"Bon et méchant", "Bon et mauvais".
المقالة الثّانية: "الذّنب"، و"الضّمير المعذّب"، وما جانس ذلك:
La "faute", la "mauvaise conscience" et ce qui leur ressemble.
المقالة الثّالثة: "أيّ معنى للمُثل النسكيّة؟":
Que signifient les idéaux ascétiques?.

(4) باعترافه هذا، يكون كتاب الجنيالوجيا بتمامه تحوّلًا نيتشويًّا بيّنًا في بناء الإتيقا التي هي عينها فلسفة ما وراء الخير والشّر.

(5) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. I: Le Cas Wagner, Crépuscule des idoles, L'Antéchrist, Ecce homo, Nietzsche contre Wagner*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Jean-Claude Hémery (trad.) (Paris: Gallimard, 2004), *Ecce Homo*, pp. 321-322.

نحن أنفسنا بالنسبة إلى أنفسنا. وإنّ لهذا سببًا وجيهًا. نحن لم نبحث أبدًا عن أنفسنا، فأنّى لنا أن نجد أنفسنا يومًا ما؟"[6].

في هذا نقد للتقليد الفلسفي الذي يقوم على توهّم المعرفة الحق، وبلوغ منتهى الحقيقة التي تغوي الفلاسفة. وهي ليست مجرّد غواية ميتافيزيقيّة، وإنّما هي أيضًا طبقات من الأقنعة التي طالما تحجّب بها الخطاب الفلسفي، وحتى العلمي. أمّا وراء القناع، فثمّة الخير والشّر في عرائهما.

وماذا يوجد في التحليل الجنيالوجي للأخلاق من فضيلةٍ لفلسفة تعتزم تدبير شأنها النّقدي-الإتيقي؟ يمكن القول "إنّ التحليل الجنيالوجيّ أكثر جذرية من كلّ نقدٍ تاريخي منجز في القرن التّاسع عشر، لأنّه بوسعه وحده تفكيك 'بداهة التقدُّم' الذي انتهت المسيحية إلى فرضه في كلّ المجالات، حتى على خصومها الذين يعتقدون من دون إله"[7]. فما الأوهام والأصنام التي قد يكشف عنها الفعل الجنيالوجي في تشخيص القيم البشريّة عمومًا، والأخلاقية منها خصوصًا؟

يرى نيتشه أنّ أوهامًا بعينها قد ترسّبت وتضخّمت فتوثّنت، ورعاها العقل الفلسفي الكلاسيكي بقداسة، وجعل منها قيمًا. والحال أنّ الإنسان بعدما تعذّر عليه الانسجام مع أقدار العوالم الماضية والحاضرة-الحادثة، لجأ إلى مظلّة القيم الأخلاقيّة على نحوٍ أخص، للبحث فيها عن ذاته المفقودة أو الغائبة. ومن ثَمّ، يمكن "أن تكون موضوعات الأحاسيس الدينية والأخلاقية والجمالية متّصلة بسطح الأشياء فقط، بينما يحلو للإنسان أن يعتقد متوهّمًا أنّه قد لامس، هنا، على الأقل، جوهر الكون. وهو إنّما يقع في الوهم؛ لأنّ تلك الأشياء تُسبّب له شعورًا عميقًا بالسّعادة أو الشقاء، ويكشف بذلك عن نفس الشعور بالفخر الذي يبديه إزاء علم التنجيم"[8]. كما سبق وبيّنّا في الفصل السّابق، ليس نقد القيم الأخلاقية في

---

(6) فريدريك نيتشه، في جنيالوجيا الأخلاق، ترجمة وتقديم فتحي المسكيني، مراجعة محمّد محجوب (تونس: دار سيناترا؛ المركز الوطني للترجمة، 2010)، تصدير، فقرة 1، ص 31.

(7) Jean Lefranc, *Comprendre Nietzsche* (Paris: Armand Colin, 2003), p. 145.

(8) فريدريك نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته: كتاب للمفكرين الأحرار، الكتاب الأوّل، ترجمة علي مصباح (بيروت/ بغداد: منشورات الجمل، 2014)، فقرة 4، ص 27.

صيغته النيتشوية مجرّد عمل تعلّمي أو تربوي يخصّ على نحوٍ مجرّد سلوكيات النّاس الأخلاقيّة، وإنّما هو، بالأحرى، تأسيسٌ فلسفيٌّ نظريٌّ لفلسفةٍ اصطلح عليها "ما وراء الخير والشّر". وأداة نقدها تجمع بين التشخيص الجنيالوجي (وما يقتضيه من جهد تأويلي)، وضرب بالمطرقة عسى أن تتكسر القيم المتوثّنة في نفوس البشر وسرائرهم. وقد يكون المجاز الفلسفي الأقوى للمطرقة هو تجذير النقد في عصرٍ بات منطفئًا بحداثة أوروبية لطالما مدحت عصرها وإنسانها وجغرافيتها.

وبإيجاز، فإنّ النّقد الجذري للأخلاق هو مهمّة تأسيس نظري في الفلسفة. على هذا النّحو "تكون مساءلة حدود الأخلاق، ونواحيها، أو مداخلها ومخارجها، مهمّة نظرية – أي إتيقيّة – هي نقطة التجذّر المشتركة بين كلّ صنوف الأخلاق الفعلية"[9]. فما وجوه هذه المساءلة؟ وما رهانها الفلسفي من جهة ما ينبغي إنشاؤه في صناعة الأخلاق الإنسانية الجديدة؟ هذا ما سنحاول النّظر فيه، وجماعه الأفكار التالية: مساءلة ثنائيات التفكير الميتافيزيقي، فتجاوزها، ثمّ تشخيص الجنيالوجيا للقيم الأخلاقية، فبيان تهافتها، وأخيرًا، التأسيس الفلسفي للإتيقا بوصفها أخلاقَ ما وراء الخير والشّر.

أولًا: نقد منطق الثنائيات الميتافيزيقيّة

فيم يتمثّل صنم التّفكير الميتافيزيقي؟ يجيب نيتشه: "إنّ الإيمان الأساسي لدى الميتافيزيقيين هو **الإيمان بتناقضات القيم**"[10]. فما الحدُّ الفلسفي الممكن للميتافيزيقا كما شخّصها نيتشه؟ وما موطن القصور في التّفكير الميتافيزيقي؟ وفيم تتمثّل المحدوديّة الفلسفية للسؤال الميتافيزيقي الكلاسيكي؟ وعلى أيِّ نحوٍ يقترن التّفكير الميتافيزيقي بالكذب في معناه الأخلاقوي؟ هذه هي الأسئلة التي سنسعى إلى استيضاح الأمر الفلسفي بشأنها، وفقًا لما حدّده النّص النيتشوي.

---

(9) عبد العزيز العيّادي، إتيقا الموت والسّعادة (صفاقس: صامد للنّشر والتّوزيع، 2005)، ص 44.

(10) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VII: Par-delà bien et mal: Prélude d'une philosophie de l'avenir; La Généalogie de la morale: Un écrit polémique pour compléter et éclairer Par-delà bien et mal récemment publié*, Giogio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Cornélius Heim, Isabelle Hildenbrand & Jean Gratien (trad.) (Paris: Gallimard, 2006), 1re partie: Des préjugés des philosophes, § 2, p. 22.

– في ما يتعلّق بحدّ فلسفة القيم الميتافيزيقيّة، توصّل التشخيص الجينالوجي إلى اعتبار "الميتافيزيقا ثمرة أخلاق تأتي بعدئذٍ تؤازر [...] القوى الارتكاسيّة"[11]. وبناء عليه، ليست الميتافيزيقا التي يدينها نيتشه هي "الفلسفة الأولى"[12]، أو "علم الوجود بما هو وجود"[13]، وإنّما روح تفكير اعتقد بمقتضاه الفلاسفة النّظر في القيم الأخلاقيّة. ومردُّ ذلك ما شاع بين بعضهم من "اعتقاد في وجود تناقض قيمي أخلاقي ينمو ويمتد في ميدان يتقنّع فيه بالفلسفة"[14]. ولكنّهم، كانوا يتناولون في واقع الأمر ما خفي وراء القيم الأخلاقية، وما يهمّنا هنا هو الما-وراء (l'au-delà)[15]. ومن ثَمّ "اعتُبرت الميتافيزيقا، إذًا، بمنزلة حركة حياتيّة يضعها نيتشه في موضعها الحقيقي؛ إذ يضعها في 'منظار الحياة'. يوضّح نيتشه الأفكار الميتافيزيقية في الوجود الواحدة تلو الأخرى بطريقة تكشف معها عن قيمها كأعراض"[16]. فكيف تكون مفردات فلسفة الأخلاق أعراضًا لنمطٍ مخصوص من الحياة؟ يتمُّ على هذا الأساس النّقدي "التّمييز بين الظُّهور والشيء في ذاته، فإنّ نيتشه يفسّره على أنّه الظّاهرة التي يعبّر بها شعور بالحياة عن ذاته فيتناقض، وتعبّر بها حياة عن ذاتها لا تجد نفسها في جوّها الخاص بين كلّ ما يقع تحت الحواس، وتستنبط لنفسها عالمًا ماورائيًا يقع خلف حدود الظُّهور"[17].

---

(11) Pierre Héber-Suffrin, *Le Zarathoustra de Nietzsche*, Chantal Sautier & Laurent Valette (trad.), 2ème éd. (Paris: Presses universitaires de France, 1992), p. 54

(12) Aristote, *La Métaphysique, tome 1*, Jean Tricot (trad. & éd.), bibliothèque des textes philosophiques (Paris: Vrin, 1986), E, 1, 20, p. 333.

(13) Ibid., 20, p. 171.

(14) عبد الرزّاق بلعقروز، نيتشه ومهمّة الفلسفة: قلب تراتب القيم والتأويل الجمالي للحياة، تقديم عز العرب لحكيم بناني (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون؛ الجزائر: منشورات الاختلاف، 2010)، ص 126.

(15) أي ما يكون وراء ....، ويعزو نيتشه ذلك إلى عجزهم عن "الحياة في هدوء عظيم وفخور، ودائمًا في الما-وراء". يُنظر:

Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VII*, 9ème partie: Qu'est-ce que est aristocratique?, § 284, p. 202.

(16) أويغن فنك، فلسفة نيتشه، ترجمة إلياس بديوي (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1974)، ص 12-13.

(17) المرجع نفسه، ص 13.

إنّ الميتافيزيقا تفكير الخلط بين مفاهيم وثنائيّات لا تشرّع الفلسفة الجنيالوجية الخلط بينها؛ ذلك لأنّها مفاهيم حادثة ابتدعها العقل الأخلاقي المرتهن إلى حدٍّ كبير بأخلاقويات كنسية، هذا من جهة. أمّا من جهة أخرى، وعلى فرض أنّها مفاهيم فلسفيّة كبرى ومقبولة للتّفكير، فهي غير متناقضة، بحسب نيتشه، وإنّما يُشْتَبَهُ في تناقضها.

تغدو الميتافيزيقا، على هذا الأساس من الخلط، مبحث التناقضات الفكرية التي أتاها العقل الميتافيزيقي في مجال القيم الأخلاقية، معتقدًا أنّه بصدد تأسيس مفاهيم فلسفيّة. ومن هذا المنطلق، رأى نيتشه أنّ "كلّ ميتافيزيقا انشغلت أساسًا بالجوهر وحرّيّة الإرادة. وبناء عليه، يمكننا وصفها على وجه الدقّة بأنّها العلم الباحث في أخطاء أساسية للإنسانيّة، لكن بأخذها مأخذ الحقائق الأساسية"[18].

- يتمثّل القصور الميتافيزيقي في محدوديّة الطّرح، وفي كيفية التعاطي مع القيم. إنّ الميتافيزيقا تسيء الفهم، ولا تُحْسِنُ التأويل، وذلك لاعتبارين فلسفيّين يجعلان منها موطن التوثّن الفكري في الفلسفة، وهذا ما يجعل من التّفكير نظامًا من الصّيغ أو المقولات الوثوقية؛ فهي تدّعي لنفسها ما لا تقوى عليه فعلًا بسلاح التّفكير؛ حيث "يُقدِّم الخطاب الميتافيزيقي نفسه خطابًا للمطلق، اللّامشروط، للحضور دون زمنيّة"[19]. إنّ الزّمن، سواء أخِذَ في معناه الفيزيائي والكوسمولوجي أم في معناه الذّاتي والنّفسي، هو إحداثيّة لازمة لسلامة التّفكير. ومن ثَمّ، يغيّبُ تفكير الميتافيزيقا العناصر اللّازمة في أخذ مادّة التّفكير مأخذ الجدّ اللّازم فلسفيًّا.

على هذا النحو، "تقدِّم الميتافيزيقا قراءة روحانية لكتاب الطّبيعة مماثلة لما فعلته الكنيسة وعلماؤها من قبل مع الأناجيل. ولا بدَّ من قدر كبير من الذكاء

---

(18) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome III: Humain, trop humain: Un livre pour esprits libres, 1: Fragments posthumes: 1876-1878*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Robert Rovini (trad.), Marc Buhot de Launay (édition revue) (Paris: Gallimard, 1988), § 18, p. 46.

(19) François Châtelet (dir.), *La Philosophie, tome 3: De Kant à Husserl* (Paris: Hachette, 1979), p. 238 [1973 pour l'éd. originale, Marabout, Belgique].

كي تستطيع أن نطبّق على الطّبيعة نفس المنهج التفسيري الصارم الذي طبّقه الفيلولوجيون، اليوم، على كلّ الكتب"[20]؛ فما عساه أن يكون منطق الثنائيّات الميتافيزيقيّة؟ إنّه ضرب من "التّحريف الميتافيزيقي"[21]، لأنّ التّفكير على هذا النّحو مفسدة للفكر، وعروج به خارج مواطنه الحق. وربّما أدّى ذلك إلى تصدّع الفلسفي في مباشرته أكثر من موضوع، خاصّة أنّه لا يُحْسِنُ طرح السّؤال على النّحو المطلوب من الصّرامة.

– بخلاف سؤال الميتافيزيقا: ما هو؟ فإنّ السّؤال الجنيالوجي مركّب: لماذا هذا؟ ومَنْ فعل هذا؟ وهو يستهدف الذّات المتفلسفة من جهة تملُّكها عافية أدوات التّفكير. أمّا سؤال ما هو؟ فينصبُّ على موضوع التفلسف من جهة التعريف، وينطلق مقدَّمًا من أنّ العقل الفلسفي قادر على أن يحدّد المفهوم تحديدًا مسبقًا، ثم يتصيّر هذا المفهوم شكًّالًا في الفلسفة. ويدل التوصُّل إلى المفهوم بوصفه بناءً أو منتهًى لحركية تفكير، كان يجري الانطلاق منه لتحديد وجهة حركيّة التّفكير، موضوعًا، وربّما منهجًا أيضًا. ولقد بيّن دولوز كيف أنّ "الميتافيزياء تصوغ سؤال الجوهر بالشّكل التالي: ما هو؟ ربّما اعتدنا اعتبار أنّ هذا السُّؤال بديهي، في الواقع، ندين بذلك لسقراط وأفلاطون. يجب العودة إلى أفلاطون لرؤية إلى أيّ حدٍّ يفترض السُّؤال ما هو؟ طريقة خاصّة في التّفكير"[22].

وبناء عليه، بدل البدء بحدّ المفهوم أو الفكرة كما لو أنهما كانا معطيَيْن جاهزين وقائمَيْ الذّات بفعل فاعلٍ مّا، فإنّ التشخيص الفلسفي لمهمّة التحليل الجنيالوجي يرى، في المقابل، أنّ منطلق التّفكير في بناء المفهوم بناءً متصيّرًا هو: لماذا هذا المفهوم بالذّات وليس غيره؟ ومَنْ ذا الذي حكم بتناقضه مع

---

(20) نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، فقرة 8، ص 29.

(21) Jean Granier, *Le Problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, l'ordre philosophique, 2ème éd. (Paris: Seuil, 1966), p. 128.

(22) جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج (بيروت: المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، 1993)، ص 98. [بتصرّف]

غيره من المفاهيم؟ وكيف تولّدت فكرة التناقض[23] نفسها؟ ولماذا تُستثمر فكرة التناقض هنا ولا تُستثمر هناك؟ وبأيّ صيغةٍ تُستثمَرُ؟ ولماذا تُستثمر أصلًا؟

يفضي السُّؤال الميتافيزيقي إلى ارتهان نفسه سلفًا في فكرة، أو شيء، أو عالَم، أو موضوع، وذلك بافتراض وجوده حدَّ القطع بضرورته ولزومه مادَّة للتّفكير وأداة له. ولَكَمْ شكَّلت الميتافيزيقا بذلك عالَمًا خاصًّا بها، أودعت فيه مفترضات فكريّة، ومقولات مجرَّدة، ما عاد الفلاسفة يقوَون لاحقًا على التفلُّت من قدرها في التّفكير، خصوصًا أنَّ الأفلاطونية أصّلتها قدرًا فلسفيًّا لا مردَّ له من جهة اعتبارها مقتضيات وإجراءات لازمة لبدء التّفكير الفلسفي وتعاطيه.

يقول نيتشه: "من المحتمل أن يكون هناك عالم ميتافيزيقي، والاحتمال المطلق لوجوده يكاد يكون غير قابل للدحض. نحن نرى الأشياء كلّها من خلال رأسنا البشري، وليس باستطاعتنا أن نقطع هذا الرّأس. بينما يظلُّ السُّؤال المطروح مع ذلك: ما الذي سيتبقّى من العالم لو أنّنا حقًّا قطعناه؟"[24]. ولمّا كان الفلاسفة ينتهجون مسالك متعدِّدة ومتباينة حدَّ التناقض، فإنَّ طرائق التّفكير قد لا تتصيَّر في اتجاهٍ متناسب ومطارحات فلسفيّة نقديّة متجاورة في ما بينها، وإنَّما تسابق في الغالب تحت دفع حماسة البحث عن الحقيقة (وتتضاعف هذه الحماسة لحظة توهُّم الإمساك بها) لانتزاع الاعتراف بتأسيس مذهب فلسفي خاص. ومن شأن ذلك أن يؤدِّي إلى رؤية "كل الفلسفات محمّلة بكمٍّ هائل من الميتافيزيقا"[25].

لعلَّ الصيرورة هي المنتهَك، في الأساس، في كلِّ هذا من بين مقولات الفلسفة وأفكارها؛ فبدل تنزيل موضوعات التّفكير والمطارحات بشأنها في فضاء الصّيرورة الأرحب، وهو واقع العالم البشري عينه، فإنَّ الميتافيزيقا تجنح بنا إلى افتراض عالم ثابت ومعقول وفكري ونقيّ، يتوجد قبالة عالم البشر

(23) Voir: Christina Jedlicka, *Nietzsche: Figures de la monstruosité*, rinotographies, l'art en bref (Paris/Montréal): L'Harmattan, 1998), pp. 63-64.

(24) نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، فقرة 9، ص 29.

(25) المرجع نفسه، فقرة 6، ص 28.

وقيمهم الفعليّة. لذلك، ينتهي التّفكير إلى التخارج جزافًا عن إحداثيتي الزّمان والمكان، والتفلّت منهما بوصفهما الموطن الحق لحضور الفيلسوف. هكذا، يغدو عالم الميتافيزيقا فكرة مجرّدة مفترضة قياسًا بعالَم متعيّن بالتأكيد. غير أنّ "هذه الفكرة القائلة بما وراء العالم، تلج عالمًا آخر في المكان والزّمان، فيصبح الزّمان أمامه عدمًا ومجرّد وهم"[26].

- كيف نستحيل الميتافيزيقا إلى مربض للكذب الأخلاقي والوهم الفكري؟ من الصحيح أنّ طبيعة الإنسان الذّهنيّة لا تعفيه من متعة الإقامة في الميتافيزيقا أحيانًا، بل قد يحتاج إليها أحيانًا أهل الفكر اضطرارًا، وحتى اختيارًا، لما في هوائها وأنفاسها من تيسير تعليق مؤقّت للعلاقة بالمباشر والإمبريقي. ونحن نقع في الميتافيزيقا طوعًا أو كرهًا، حتى في أزمنة احتباس الهواء النّقي للتّفكير الفلسفي.

ولكن على الرّغم من سلامة نيات الميتافيزيقي (بالمقاييس الأخلاقية المتداولة)، فإن نيتشه يضع الفيزيقا موضع تساؤل نقدي، لما فيها من كذب. وإذا كان "يُسمح بالكذب لغايات نبيلة، فإنّ هذا ما ينتمي إلى نظريّة كلّ الإكليروسات (...) ولكن الفلاسفة أيضًا، بمجرّد ما يتصوّرون، بخلفيات رهبانيّة، أنّهم سيتحكّمون في توجيه البشريّة، فإنّهم قد منحوا أنفسهم حقًّا في الكذب: وأفلاطون في مقدّمتهم"[27].

قد يعود أمر الكذب إلى غير اليقظة الواقعية، بحسب تأويل نيتشه[28]. لكن، إلامَ يُعزَى الكذب بالتحديد؟ أيرَدُّ من جهة أصله إلى أخلاق الوضاعة؟

---

(26) نفسه، ص 65.

(27) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome XIV: Fragments posthumes (Début 1888 - Début Janvier 1889)*, Mazzino Montinari & Giorgio Colli (textes et variantes établis), Jean-Claude Hémery (trad.) (Paris: Gallimard, 2008), 15 [42], pp. 196-197.

(28) يُنظر نص نيتشه في هذا الغرض الجامع بين الكذب والحُلم والميتافيزيقا. ومفاده: "كان إنسان عصور الثقافات البدائية الخشنة يعتقد أنّه يتعرّف في الحلم إلى عالَم حقيقي ثانٍ، من هنا كان منشأ مجمل الميتافيزيقا؛ فمن دون الحلم، لم يكن للإنسان أن يجد مبرّرًا للانشطار الذي أحدثه على العالَم". نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، فقرة 5، ص 27.

إنَّ أثر الأخلاق في الميتافيزيقا هو الانحطاط، أمّا أثر الميتافيزيقا في الأخلاق فهو الكذب.

ومن هنا، فإنَّ "الانحطاط هو أصل الكذب الميتافيزيقي، غير أنّه لا يدرك فضلًا عن ذلك هذا الكذب بما هو كذب"[29]. أتُرَدُّ افتراءات لغة الأخلاق إلى الحياة التي يتوهّمها الميتافيزيقي؟ أليست الحياة هي المستهدَفة بالضّحالة في هذا كله؟ أيقوى الميتافيزيقي على التفلُّت من الكذب، أم أنَّ زعمه الأخلاقي في فعله يجرُّه إلى الاستزادة من الميتافيزيقا والأخلاق معًا؟ ومَنْ هو الكذّاب بحسب نيتشه؟ أهو العاقل بحكمته الفلسفيّة، أم الجاهل بحكمته الشّعبيّة؟ إنَّ أهمَّ موقف إتيقي هو احتقار نيتشه شخص الأخلاقوي الكذّاب، و"أكثر من كلِّ شيْءٍ يُحتقر الكذّاب: العامّة كذّابة. ذلك إيمان راسخ لدى الأرستقراطيين جميعًا"[30]. فمنتهى غرض الميتافيزيقي هو تحيُّن مناسبة خلقنة فعله، وغالبًا يريد الاظّهار متخلّقًا، ولا يخطئ الفعل، غير أنَّ نفسه الحسيرة لا تَسَعُ الاعتراف بتخطئة غيره له أو نقده.

وفي تقدير نيتشه، "يعود الكذب المقدَّس من جهة المبدأ: إلى غرض الفعل [...]: إلى نتيجة الفعل- اعتبار النتيجة الطّبيعية فوطبيعية"[31]. فما الصُّورة التي تنتحلها الميتافيزيقا لنفسها إذًا؟ إنَّ مفعول نجاعتها في مجال الافتراء الأخلاقي يحفِّزها على إظهار عالمها في حلية بهيّة بقدر ما تظهر الأفعال المنسوبة إليها بمظهر الأخلاقيّة. أيدفع انحسار المخيّلة البشريّة بضيق عالمها إلى نفي أرحب العوالم البشريّة: عالم ما وراء الخير والشّر؟ ثمَّ "أيّ هيئة تتّخذها الميتافيزيقا الآن؟ إنّها هيئة وهْم عملاق ومبنى أحلام يصنعه الإنسان

---

(29) Granier, p. 245.

(30) فريدريك نيتشه، "ما النّبيل؟"، في: فريدريك نيتشه، ما وراء الخير والشّر: تباشير فلسفة للمستقبل، ترجمة جيزيلا فالور حجّار، مراجعة موسى وهبة (بيروت: دار الفارابي؛ بئر مراد رايس، الجزائر: المؤسّسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، 2003)، الفصل التّاسع، فقرة 260، ص 247.

(31) Friedrich Nietzsche, *La Volonté de puissance: Essai d'une transmutation de toutes les valeurs, études et fragments*, Henri Albert (trad.), Marc Sautet (index établi), le livre de poche, série classiques de la philosophie (Paris: Librairie générale française, 1991), § 98, p. 125.

لنفسه، إنّها أكذوبة حيوية يستخدمها ليتجاوز بها طبيعته الفانية وليُكسِبَ وجوده معنى لانهائيًا"[32]. فكيف نجهد الجنيالوجيا للإمساك بالأصل القيمي المولِّد للميتافيزيقا؟ وهل يتعلّق الأمر بقيم الأخلاق فحسب، أم بالقيم كلها؟

ثانيًا: القرار الفلسفي

1 - التّشخيص الجنيالوجي للفرضيّات الميتافيزيقيّة

استخدم نيتشه عبارة "الرؤى الأساسيّة"[33] بشأن نشأة الأخلاق منذ عام 1880 في كتابه الفجر. وهذا يعني أنّ الجنيالوجيا، باعتبارها منهجًا للقراءة التحليلية والتأويلية والنّقدية، قد تكوّنت تدريجيًا حتى بلوغ عام 1887 في كتاب الجنيالوجيا. كما أنّ نيتشه كان على وعي مبكّر بعسر المهمّة التشخيصيّة-النّقدية للجنيالوجيا. علاوة على أنه كان علّى دراية مبكّرة بأنّ زعزعة القيم وقلبها جميعًا يقتضيان حتمًا اعتماد منهج الجنيالوجيا. وعلى الرغم من قدرته الجنيالوجيّة، فإنه يعترف بعسر رصد "نشأة الأخلاق"[34]. إلّا أنّ العودة إلى كتاب الجنيالوجيا هي العتبة الرّئيسة للتّفكير النّقدي لديه؛ فالفيلسوف معنيٌّ، تمام العناية الفلسفيّة، بوضع الأخلاق موضع استفهام في ضوء افتراءات الميتافيزيقا أوّلًا.

أمّا في ما يتعلّق بفلسفة ما وراء الخير والشّر، فيمكننا "أن نفسّر كيف أُقيمت أبعد المزاعم الميتافيزيقية لفيلسوف مّا، فمن الأحسن (ومن الحكمة) فعلًا أن نتساءل في البداية دائمًا: ما الأخلاق التي يُنمى (أو يسعى هو) إليها؟"[35].

---

(32) فناك، ص 52.

(33) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome IV: Aurore: Pensées sur les préjugés moraux; Fragments posthumes: Début 1880-Printemps 1881*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Julien Hervier (trad.) (Paris: Gallimard, 2000), livre premier, § 9, p. 23.

(34) Ibid.

(35) نيتشه، ما وراء الخير والشّر، فقرة 6، ص 27.

يفهم نيتشه القيم المعرفيّة والكنسيّة والجماليّة والأخلاقيّة والسياسيّة على أنّها مفترضات ميتافيزيقيّة، ظلّت متوارَثة ومتوالدة حتى أصبحت بمنزلة لوازم المفكِّر الهائم بوهم الإمساك بالحقيقة؛ فلقد ظلّت "الفرضيات الميتافيزيقية ذات قيمة لديهم ومرهوبة وممتعة، وما أوجدها إنما الهوى والخطأ ومغالطة النفس. أسوأ أنواع مناهج المعرفة على الإطلاق، وليست أفضلها هي التي علمتهم الاعتقاد فيها. وبمجرد أن يكشف المرء عن هذه المناهج باعتبارها أساسًا لكل الديانات الموجودة، وكل ضروب الميتافيزيقا، يكون قد دحضها"[36]. فما مستطاع الجينالوجيا تجاه أفعال الشّر التي تحلّت بحليةِ القيم المسرفةِ في التخلُّق؟ أليست الأفعال في مجملها، وبحسب التوصيف النيتشوي، مجالًا للتأويل والمتابعة من جهةِ المنشأ والتصيُّر أفعالًا ملزمة؟ أيكون الطّابع الأخلاقي أساسَ استحالة الأفعال إلى "واجب"؟

يحدِّد فوكو مجال حركة الجنيالوجيا في عالم الفرضيات-الأوزار في علاقةٍ بالحاضر البشري ومنظوماته الخطابيّة ونظاميّة أفعاله؛ فالميتافيزيقا توهم بمرجعيّة الأصل منطلقًا لصواب تفكيرها الثُّنائي، ومفترضات التَّقابل في صلبه. أمّا الجنيالوجيا، فتفكِّكُ على نحوٍ يعيد بناء الأصل في غير موطنِ الميتافيزيقا. وفي هذا السياق، فإنَّ "الميتافيزيقا وهي تضع الحاضر في صلب الأصل، تحاول إقناعنا عن طريق جهد غامض، بمصير ينزع إلى الإشراق والتجلّي من الوهلة الأولى، أمّا الجنيالوجيا فتعيد إنشاء منظومات الانصياع والتَّطويع، لا باللُّجوء إلى القوّة التنبُّؤيّة للمعنى، بل إلى فعل المجازفة في ضروب الهيمنة والاستيلاء"[37]. وهكذا، نكون أمام مفاهيم أساسيّة متشابكة تمام التشابك، وهي: التَّشخيص الجنيالوجي، وادعاءات الميتافيزيقا، وافتراءات الأخلاق. فما الذي يجعل من النَّقد الجنيالوجي للفرضيّات الميتافيزيقيّة نقدًا جذريًا؟

---

(36) نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، فقرة 9، ص 29-30.

(37) ميشيل فوكو، جنيالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، المعرفة الفلسفية (الدار البيضاء: دار توبقال، 1988)، ص 55.

يحتِّم انغراس الوعي الميتافيزيقي المقلوب في الفلسفة إعادة تقويم هذا الوعي على أساس لزوم تملُّكه أدوات التَّشخيص التي تطاول عمق المنشأ، أي بداءة بناية الأخلاق، كما يقتضي هذا العمل التشخيصي من الوعي أن يكون وعيًا مقتدرًا على تكوين حدوس فلسفيّة أوّليّة بشأن نشأة الأخلاق. وما إن يكوّن مجرى التَّشخيص هذه "القوّة"، حتى يتحلّل من ارتهانات الميتافيزيقا من جهة عيثها بالمقولات خلطًا؛ إذ كان وعي الميتافيزيقا المثالي يُسقِطُ مقولاته المجرّدة على الوجود، فيجرّده بها.

وهو من جهة اعتقاده الواهم أنّه بصدد دراسة الوجود، ينتهي إلى انتحال صفات أو قيم أخلاقية ليحملها كَرْهًا على الوجود ذاته. وهذا مأتى "المثالية الميتافيزيقيّة بما هي فعلًا الفلسفة العفويّة لوعي غافل عن تجذُّره في كلّية الذّات العضوية، تتوجّه في تشريعيّة مطلقة، وتعتقد أنّها ماهرة في استنتاج صفات 'الوجود' من خلال مقولاتها الخاصّة، من دون أن تفهم أنّها لا تفعل بذلك سوى التشريع في ذات متخيّلة لقيم أساسًا نسبيّة"[38]. فما الموقف الفلسفي لتفكير يعتزم تدبُّر حركة نقد جذريّة في ما وراء الوعي الميتافيزيقي وإيّاهًا في ما وراء أخلاق الخير والشّر؟ أيقتضي الأمر من نيتشه الحرص على تجاوز الطَّرح الميتافيزيقي للقيم، وتقرير القول الفصل بين الأخلاق والميتافيزيقا من وَصْلٍ؟

2 – تجاوز الطَّرح الميتافيزيقي للقيم

تتمثّل جرأة اللُّغة الفلسفيّة عند نيتشه، وفي جانب من جوانبها المتعدِّدة، في المقدرة على جعل الوعي الميتافيزيقي بنظام القيم وعيًا متهافتًا. فكيف لنا "أن نأخذ الازدراء الذي يبديه نيتشه حيال الميتافيزيقا على محمل الجدّ"[39]؟ وهل تتمثّل أصالة النّقد في تملُّك أسباب الموقف الفلسفي الذي يطرح جانبًا الميتافيزيقا؟ وعلى أيِّ نحو يضع النَّقدُ الجذريُّ الوعيَ الميتافيزيقيَّ موضع ظنّةٍ فلسفيّةٍ وأخلاقيّةٍ؟ وكيف يكون تجاوز الطَّرح الميتافيزيقي رأس حركة هذا النَّقد؟

---

(38) Granier, p. 128.

(39) نفسه، ص 12.

أ - يترجم التفلُّت بالوعي الميتافيزيقي عن نفسه في تهكُّم نيتشه من عجز الميتافيزيقا حيال عقل الطُّبيعة بالوثاق والفكر؛ فلكلِّ أمر أو قيمة أو حادث طبيعة مخصوصة تميِّز هويّته المغايرة، وتشكِّل مجال فضائله. إلّا أنَّ الطَّبيعي هو ما يرفض التَّزييف والاصطناع والتصنُّع والاستهجان؛ فكلُّ ما هو على طبيعته ينأى بنفسه عن إفساد الوعي الميتافيزيقي له؛ ذلك أنَّ هذا الأخير يُلْقي مقدَّمًا بالطَّبيعي (كلُّ ما هو طبيعي على علّته) في ما وراء نفسه، أي قبالة ذاته. ولهذا السَّبب يتساءل نيتشه: "ما قوّة الحاجة الميتافيزيقيّة، والصُّعوبات التي توجدها الطَّبيعة في آخر لحظة كي تتفلَّت؟"[40]. إنَّ التفلُّت هو العزم على الانعتاق من سقف الميتافيزيقا ومثاليتها المجرّدة. بل إنَّ التجريد ليؤدّي، في ما شخَّص نيتشه، إلى انبتات الفاعل عن فعله؛ فالذَّات الفاعلة لِمُنْجَز بشريٍّ ما سرعان ما تتباعد عمَّا فعلت، وذلك بمفعول تمكُّن الوعي الميتافيزيقي منها.

ولقد لاحظ نيتشه في الشَّباب الألماني خصوصًا، وهو مُقْبِلٌ على التفلسف، يُسْر الوقوع في جبِّ الميتافيزيقا. ومع ذلك، فإن للميتافيزيقا وجوه ضعفها، لأنَّ الشاب "سيشعر لاحقًا بشيء من الريبة من دون شك تجاه مجمل التفسيرات الميتافيزيقية؛ إذْ سيكتشف أنَّ مثل هذه الأحاسيس يمكن أنْ تتحقَّق له أيضًا من طريق أخرى مغايرة، هي طريق العلم"[41]. فهل تكون الميتافيزيقا على درجة عالية من الهشاشة حتى يتيسَّر لِمَنْ تمكَّنت منه أن ينفلت منها؟

يضرب نيتشه مثلًا من عقلانية ليبنتز الميتافيزيقية في حديثه عن المونادات ضمن صِنافة الأنفس[42]. لذا، يبلغ التفلُّت النيتشوي بمعالجات الميتافيزيقا

(40) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome III: Humain, trop humain: Un livre pour esprits libres, I*, IV: De l'âme des artistes et écrivains, § 153, p. 137.

(41) نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، فقرة 17، ص 39.

(42) يتوفَّر نظام الأنفس عند ليبنتز على: 1. النفس البشريّة، وهي نفس عاقلة (Intelligible) وذات روح (Animée). 2. النَّفس الحيوانيّة، وهي نفس لاروحيّة (Inanimée). 3. النَّفس النباتيّة، وهي نفس لاروحية (Inanimée). وقد تطرَّق إلى هذا في:

Gottfried Wilhelm Leibniz, *La Monadologie*, trad. et publication d'après les manuscrits et accompagnée d'éclaircissements par Émile Boutroux; suivie d'une note sur Les principes de la mécanique dans Descartes et dans Leibniz par Henri Poincaré (Paris: Vrin, 1974), pp. 40-43.

لمحاور التّفكير حدّ القرار الفلسفي الذي يعلن مقصد النّقد، ثمّ سلبها. وقد بيّن أول مقتضيات النّفي للميتافيزيقا من جهة علاقتها بإنتاج الوعي العلمي المغلوط بشأن النّفس. يقول نيتشه: "اسمحوا لي أن أطلق هذا اللفظ على ذلك الإيمان الذي ينظر إلى النفس بوصفها شيئًا لا-هالكًا، خالدًا، ولا يتجزّأ، بوصفها موناده وذرّة: هذا الإيمان يجب أن يُطرد من العلم"[43]. فمن هنا ترقّى الظّنّة الفلسفيّة بالميتافيزيقا إلى مستوى نضج الموقف الرّافض لها. وهل يعتمد نيتشه حركة للرّفض غير حركة تفعيل النّقد الجذري؟ فما علامات نقد الميتافيزيقا؟

ب - تستوجب حركة إعادة بناء التّفكير الفلسفي ومناظره النّقديّة والإتيقيّة عُدّةً من قوّة الفكر النّقدي القادر على خلخلة الثّابت من صور الفكر الوثنيّة، لأنّ "تجاوز الميتافيزيقا هو، بحسب نيتشه، مهمّة نقديّة وبنّاءة من جديد"[44]. فما الذي يُرادُ إعادة بنائه؟ أتمثّل علاقة الذّات المتفلسفة بذاتها عتبة هذا البناء المُستَعاد؟

سلكت الذّات المتفلسفة في دروبها الكلاسيكية منذ ديكارت مسلكًا ميتافيزيقيًا، غيبةً منها في العقل الفلسفي ذاته، كما يرى نيتشه خصوصًا، مع تعثّر استقواء العقل على معضلات تفكيره. فما كان من العقل الفلسفي الكلاسيكي إلّا أن ينتحب ضعفه في الميتافيزيقا؛ إذ كانت الذّات المتفلسفة تعرف ضعفها وتأبى أن تعترف به حقيقةً. ولذلك تجنح، في المقابل، إلى تدبُّر ذرائع مواساة نفسها بحيل المكر الميتافيزيقي. وعادةً تجد في تجريدات لغة الميتافيزيقا ما به تُوهم نفسها، أو هي تطمئنها، عسى أن تتمكّن من التقدّم في مجرى الانسجام مع الحياة، والتآلف مع مقتضياتها. على هذا النّحو، يتمّ "البحث في المواساة الميتافيزيقية عن تأمين استمرار جريان الحياة تحت طائلة دوّامة الظّواهر وعدم تهافتها"[45].

---

(43) فريدريك نيتشه، "في تحكيمات الفلاسفة"، في: نيتشه، ما وراء الخير والشّر، الفصل الأوّل، فقرة 12، ص 36.

(44) Michel Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, collection Tel 220 (Paris: Gallimard, 1993), p. 8.

(45) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome 1, vol. 1: La Naissance de la tragédie, Fragments posthumes (Automne 1869 - Printemps 1872)*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari =

من المؤكَّد أنَّ فيلسوف ما وراء الخير والشَّر هو الذي يتدبَّر سُبُل تحصين الحياة من مثاليات الميتافيزيقا المجرَّدة، التي قد تتربَّص بها خطرًا. ولذلك، يتضاعف جهد الحركة النَّقديَّة لتتربَّص هي الأخرى خطرًا بأسس الميتافيزيقا ومبادئها التي بها تجذَّرت في العقل الفلسفي التَّقليدي. وبناءً على ذلك، "يوجِّه نيتشه إلى الميتافيزيقا التَّقليديَّة نقدًا عنيفًا مفصَّلًا، يتناول كلَّ أسسها ومبادئها الرَّئيسة"[46]. فما العلامة الفارقة على جذريَّة النَّقد الفلسفي؟

ج – لمَّا كان نيتشه عالمًا سيكولوجيًا بأمور القيم وبواطنها، فإنَّه يُخضِعُ الميتافيزيقا كلها لتحليل نفسي. ويتمثَّل ذلك في علم نفس الأعماق الذي شخَّص به القيم المبنية في مجموعها على منطق التقويم الثنائي. كما تكشف عن انفراس "خلطٍ بسيكولوجي"[47] في جوف الثنائيات وقيمها التي تسوقها على أنَّها من قَبِيل الأضداد. فهل يُعتبر منطق الخير والشَّر منطق تلهِّي النَّفس الفلسفيَّة المريضة بعللها والواهنة بضعف قواها؟ تُعتبر "المقولات التي يتوحَّد حولها مجمل الناس – كي لا نتكلَّم عن [فلاسفة العموم] والوعَّاظ وغيرهم من الرؤوس الخاوية، رؤوس الكرنب – تبدو لديَّ مثل سذاجات ناجمة عن خطأ في التقدير. مثلًا، ذلك الاعتقاد بأنَّ 'الغيرية' و'الأنانية' نقيضتان، في حين أنَّ الـ'أنا' (ego) في حدِّ ذاتها مجرَّد 'خدعة كبرى'، و'مثال' ... ليس هناك لا تصرُّفات أنانيَّة ولا تصرُّفات غيريَّة"[48].

تُطاول الحدوسُ الفلسفيَّة للنَّقد الجذري بنفاذ بصيرتها العيبَ الأعمق في نظام القيم والثنائيات عمومًا. أليس المنطق الثُّنائي القائم على أخذ القيمة الواحدة مأخذ الكيان المتشظِّي هو ذاته علامة على تشظِّي أنفاس الوعي الميتافيزيقي وقد امتنع عليه الانسجام مع ذاته؟ أليس التَّفكير المتشظِّي هو أصل

(textes et variantes établis), Michel Haar, Philippe Lacoue-Labarthe & Jean-Luc Nancy (trad.) (Paris: Gallimard, 2008), § 12, p. 121.

(46) فؤاد زكريا، نيتشه، سلسلة الفكر الغربي، ط 2 (القاهرة: دار المعارف بمصر، 1966)، ص 76.

(47) فريدريك نيتشه، "ما الذي يجعلني أكتب كتبًا جيدة"، في: نيتشه، هذا هو الإنسان، فقرة 5، ص 75.

(48) المرجع نفسه، فقرة 5، ص 74–75.

تصوُّر التشظّي في القيمة؟ وهل من وجاهة فلسفيّة لاعتبار القيم على هذا النَّحو من التضادّ؟ أليس التقابل انعكاسًا لفصامٍ باطني ثاوٍ في العقل الميتافيزيقي، وقد استحال عليه فقه واحديّة كيانه؟

أدرك العقل الفلسفي النيتشوي أعماق القيم، وقد انتحلت لذاتها جزافًا أضدادًا. فهل يكون "النَّقد لدى نيتشه"[49] هو الفعل الذي "ينضوي ضمنه بيسر ما هو أكثر عمقًا، نعني المكاشفة الفلسفيّة، وأساسًا الميتافيزيقا الغربية"[50]؟ ألا تعني "المكاشفة الفلسفيّة"، هنا، مقدرة حدسية ونفسية يتحلّى بها النَّقد الفلسفي النيتشوي؟ وإذا كانت المكاشفة تجاسرًا نقديًا يبلغ حدَّ الأعماق، ألا تكوّن علامة قاطعة على جذريّة النَّقد؟ وما الموقف الفلسفي المحرج الذي يسائل بمقتضاه نيتشه الميتافيزيقا؟ إنَّه "علم نفس الميتافيزيقا: هذا العالم ظاهر: إذًا، ثمَّة عالم حقيقة؛ هذا العالم مشروط: إذًا يوجد عالم مطلق؛ هذا العالم مليء بالتناقضات: إذًا يوجد عالم بلا تناقضات؛ هذا العالم كائن في صيرورته، ومن ثَمَّ يوجد عالم كائن: كلُّ هذا ليس إلّا استنتاجات خاطئة (نتيجة ثقة عمياء في العقل: إذا وُجدت أ فينبغي أنْ توجد أيضًا فكرتها العكسية ب"[51]. وإذا كان العقل هو منتج التَّفكير والقاضي بحدوده وتطلُّعاته، فهل يكون النَّقد الجذري نقدًا للعقل الفلسفي في الأساس؟ وما الذي يمكننا استنتاجه من حرص نيتشه على تهافت الميتافيزيقا القيمية، ميتافيزيقا الثنائيات؟

تبيَّن ممَّا سبق مِنْ تفطُّن النَّقد الفلسفي والتَّشخيص السيكولوجي للميتافيزيقا، عزم نيتشه تدبُّر أمرَيْن اثنَيْن: أوَّلهما إتيقي، والآخر تأصيل فلسفي للغة النَّقد الجذري؛ ففي ما يتعلَّق بغرس أنفاس الإتيقا واستحداث مجالها في ما وراء الخير والشَّر، لا يقتضي الأمر غير تنقية هذا المجال من أوهام التضادّ القيمي. وبناء عليه، يعيد نيتشه صياغة علاقات التناسب الدَّاخلية بين قيم الخير والشَّر وانتظامها في أخلاقية بديلة.

---

(49) ذلك، ص 5.

(50) المرجع نفسه.

(51) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, § 287, p. 320.

في هذا السياق، "يجوز للمرء حقًّا أن يشكّ، أوّلًا، في ما إذا كان ثمّة من أضداد على الإطلاق؛ وثانيًا، في ما إذا كانت تلك التقييمات وأضداد القيم الشعبية التي طبع عليها الميتافيزيقيون بخاتمهم، مجرّد تخمينات سطحيّة، ومجرّد منظورات مؤقّتة، منظورات من زاوية معيّنة ربّما، من أسفل إلى أعلى ربّما، منظورات أشبه بمنظور الضفدعة"[52].

أمّا في ما يتعلّق بالعزم على تجذير أنفاس النّقد، فإنّ عمل نيتشه سيتمثّل في إحالة الميتافيزيقا إلى أصل أخلاقيّ مُضعِفٍ للحياة. إنّها أخلاق بخس الحياة. وليس ثمّة ما هو أجدى للحياة من نقدٍ جذريٍّ لظاهرة الخلقة؛ ذلك أنّ "نيتشه برفض الميتافيزيقا ومفهوم الفلسفة المبني على النّقد وفق منظور مختلف تمامًا؛ إذ لا ينظر إلى الميتافيزيقا من وجهة نظر أنطولوجية، بل من وجهة نظر 'أخلاقية'، وتبدو لنيتشه بمنزلة سياق حياتي تحاول فيه 'أنواع من التّقييم' أن تؤكّد ذاتها، وبمنزلة حركة تصل بها إلى أولويّة 'قيم' تعمل على اضمحلال الحياة وإذلالها وإضعافها"[53]. فما هذه القيم في مجملها؟ ألا يختزلها نيتشه في أشهر مقولات الميتافيزيقي[54] وأعزّها على تفكيره: الخير والشّر؟ أيكون نقد أخلاق الخير والشّر عتبة التأسيس لأخلاق ما وراء الخير والشّر؟

ثالثًا: المساءلة النّقديّة لأخلاق الخير والشّر

بأي معنى يعتبر نيتشه مساءلة النّقد للخير والشّر أوّل مساءلة صريحة للأخلاق؟ هل لأنّها الأكثر إحراجًا وجرأةً وتأزيمًا لكبرى مفاهيم الفلسفة الأخلاقية؟ أيكون العقل الفلسفي قبل النيتشوي محتبس الأنفاس وما عاد يقوى على إدراك منابت الخير والشّر الأخلاقيّة؟ لقد كان "زرادشت، هو أوّل مَنْ

(52) نيتشه، "في تحكيمات الفلاسفة"، فقرة 2، ص 23.

(53) نفسه، ص 12.

(54) يُنظر هذا التحديد: "في الميتافيزيقا، يشير الخير عند قدامى الفلاسفة والوسيطيّين إلى الوجود المتملّك للكمال المطلق. الخير والموجود، وأحيانًا الله، كانوا مترادفات. وعند أفلاطون، تكون فكرة الخير في قمّة العالم المعقول":
Alain Lercher, *Les Mots de la philosophie*, le français retrouvé (Paris: Belin, 2007), p. 173.

شخّص في الصّراع، بين الخير والشّر، العجلة الحقيقية المحرّكة لمجرى الأشياء. وإنّ إعادة موضعة الأخلاق في الميتافيزيقا وهي مُدْرَكَة بوصفها قوّةً، سببًا، غاية في ذاتها، ذلكم هو أثره ومن صنعه"[55]. فما فضيلة وضع النّقد الجذري للخير والشّر موضع استفهام؟

لقد توقّف النّقد الجذري عند تصوُّرات الفلاسفة الأخلاقيين للخير والشّر وتمجيدهم للخير[56] في مقابلته مع الشّر. وهي تصوُّرات فجّة من فرط تجريدها قوى الخير والشّر في الإنسان، وقوى الحياة في الفكر، وفضائل التّفكير الفلسفي في تجريدات العقلانية الميتافيزيقيّة. فكيف تُعرِّفُ هذه الثنائية في مألوف الحكمتيْن الشّعبية والفلسفيّة؟ وفيم تتمثّل الظنّة الفلسفيّة التي أتاها نيتشه بشأنها؟ وأخيرًا، على أيِّ نحوٍ يرى فيها النّقد الجذري بدعةً أخلاقيّة وتجريدًا للحياة والإنسان؟ هذه هي مجمل المساءلات التي سنحاول النّظر فيها على أساس تحليل منطوق النّص النيتشوي.

– إنّ في التعريف الكلاسيكي للخير والشّر احتكامًا إلى ما هو معطى من أخلاق عامّة ومقبولة على نحوٍ جماعي غير مشروط. ويُعْزى التواضع بشأن دلالة للخير في العادة إلى النّافع من أفعال النّاس وصلاحيته المباشرة، حيث اعتُقِدَ – في ما يُعتبر النّقد ذلك خطأ – أنّ قاعدة السّلوك الأخلاقي هي العمل في تناسب والمعطى من الأخلاقويات السّائدة. وقد كشف نيتشه عن هذا الميل لحمل النّاس الخيريّة على الأفعال الملموسة ذات المردوديّة المادّيّة أو المقبولة، معنويًا ونفسيًا ووجدانيًا، من قِبَل مجتمع بشري بعينه.

---

(55) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1. Le Cas Wagner, Crépuscule des idoles, L'Antéchrist, Ecce homo, Nietzsche contre Wagner*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Jean-Claude Hémery (trad.) (Paris: Gallimard, 2004), "pourquoi je suis un destin," 3, p. 335.

(56) يُنظر هذا التحديد: "الخير: يستخدم الفلاسفة هذه الكلمة، وفي كلّ تلويناتها، كسائر النّاس. نوعان من الاستعمال أكثر ملازمة للفلسفة يتقاطعان. في الأخلاق: الخير هو المفهوم المعياري الأساسي للأخلاق، والإتيقا: إنّه ما نبرهن عليه باعتبارنا للأفعال المنصرمة، وما يجب علينا فعله باعتبارنا للأفعال المقبلة. فمعظم الفلاسفة يميّزون بين الخير والواجب":

Lercher, p. 173.

في هذا المقام يقول نيتشه: "صالحًا سيدعو الناس ذلك الذي يتبع السلوك الأخلاقي بتلقائية وسهولة بمثل دافع طبيعي بحكم تعوُّدٍ متوارث منذ زمن طويل، وذلك بحسب ما تمليه تلك المسلكيات الأخلاقية [...] يُدْعَى ذلك الإنسان صالحًا، لأنّه صالح 'لشيء مّا'؛ لكن، وبما أنّ الإحسان والشّفقة وما شابههما راحت، ضمن التبدّلات التي طرأت على القيم الأخلاقية، تُعدُّ 'صالحة لشيء'، وتُعْتبر مفيدة، فإنّ المحسن والعطوف هما اللذان يسمَّيان اليوم 'صالحين'"[57]. فَمَنْ هو الشّرّير بحسب هذا المقياس الأخلاقي؟

إنّ كلّ مَنْ خالف هذا المنزع في الفعل البشري المعتد بخيريته اعتُبِرَ شرّيرًا. و"شرّير يعني[58] أن يكون المرء لاأخلاقيًا (عديم الأخلاق)، وأن يمارس ما ينافي الأخلاق، ويناقض الأعراف، معقولة كانت تلك الأعراف أم سخيفة. وقد ظلّ الضرر بالأقربين يُعتبر في كلّ القوانين الأخلاقيّة على مرّ العصور والثقافات بمنزلة الأمر المضرّ، حتى أنّ عبارة 'شرّ' غدت تجعلنا اليوم نفكّر مباشرة في الضرر المتعمَّد بذي القربى"[59]. لكن، هل نقبل الفلسفة النّقديّة مع نيتشه بمثل هذه الحدود للخير والشّر؟ ألا يتعلّق الأمر بافتراءات العقل البشري وقد عرج إلى فضاءات ميتافيزيقا الأخلاق؟ فلماذا لا تُشْتَقُّ خيريّة الفعل البشري وشرّه من تقويم المبدعين للحياة ومهابتها؟ ألا يختزل نيتشه التعريفين في مصدر واحد؟ وسواء أكان خيرًا أم شرًّا، فإنّ المشرِّع ليس خيِّرًا ولا شرّيرًا، بل هو لا يدرك الرّابطة التي تجمع بين ضحايا الخير وجلّادي الشّر المحض.

يتساءل نيتشه عن مأتى السيء في التّعريف والتّفكير والأخلاق، فيقول: "أي شيء يُعدُّ سيّئًا؟ لكنّني قد قلت ذلك من قبل: كلُّ ما يتأتّى من الضعف، ومن الحسد، ومن الانتقام"[60]. وتبعًا لذلك، من اللّازم على التفكير الإتيقي أن يرتاب بشأنِ أخلاق ذات منشأ نفسي-مرضي.

(57) نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، فقرة 96، ص 96-97.

(58) الصحيح: تعني. (الناشر)

(59) المرجع نفسه، ص 97.

(60) فريدريك نيتشه، نقيض المسيح: مقال اللعنة على المسيحية، ترجمة علي مصباح (بيروت/ بغداد: منشورات الجمل، 2011)، فقرة 57، ص 134.

- يُمَثِّلُ نيتشه صيغة ظنّيّة فلسفيّة مؤزّمة لمنطق الخير والشّر، وعلى نحو ما ينتهج في سنّة النّقد لديه، المساءلة سبيلًا لتعرية تجريدات أخلاق الخير والشّر للحياة، فإنّ مطلب حفظ الحياة والنّوع يكون مقياس الاستفهام بشأن نفع الثنائية من عدمه لهما. وبناء عليه، يتساءل عن صلاحيّة ثنائية الخير والشّر قائلًا: "هل أعاقت النموّ الإنساني إلى حدّ الآن أم يسّرته؟ هل هي أمارة على فاقة وعلى تفقير وعلى انحطاط الحياة؟ أم، على العكس من ذلك، إنّما توحي بالامتلاء والقوّة وإرادة الحياة، بشجاعتها وتفاؤلها ومستقبلها؟"[61]. فَمَنْ ذا الذي حكم برَهْن الإنسان والحياة لسلطة المقولات الأخلاقية؟ أيكون إنسان الخير والشّر نفسه؟ أتكون قيم الخير والشّر سلطانًا منزّلًا، وعلى الإنسان الإيمان به؟ أليس الإنسان هو الذي أوجد لنفسه عقاله من أخلاقه؟ أليس الخير والشّر عقال الإنسان والحياة والفلسفة الأخلاقيّة؟ و"الحق، إنّ النّاس قد أعطوا أنفسهم كلّ خيرهم وشرّهم. والحق إنّهم لم يتلّقوه، ولم يجدوه، ولم يهبط إليهم مثل صوت من السّماء"[62].

إنّ الوعي الفلسفي الصّارم لدى نيتشه بشأن صلف منطق الخير والشّر يجعل من هذا المنطق مجرّد لغة، وما التوصيفات الخيّرة والشرّيرة إلّا انتحالًا لتوصيف يخفي تعذُّر فقه الإنسان أفعاله ومساراتها ورهاناتها ونفعها وضررها. ونحن "لو قدّمنا التضحيات للقيام بالخير أو بالشّر، فإنّ ذلك لا يغيّر من القيمة النهائيّة لأعمالنا"[63]. وبناءً عليه، تكون أخلاق الخير والشّر محض ابتداع (افتعال) لعقل فلسفي ضلّ سبيله في التعاطي الإيجابي مع الحياة. فبدل الإبداع الإتيقي لتعظيم الفعل البشري بوصفه فعلًا من أجل الحياة، أنتج الإنسان ابتداعًا أخلاقويًّا لتوصيف أفعاله توصيفًا مجرّدًا.

---

(61) نيتشه، في جنيالوجيا الأخلاق، تصدير، فقرة 3، ص 34.

(62) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VI: Ainsi parlait Zarathoustra: Un livre qui est pour tous et qui n'est pour personne*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Maurice De Gandillac (trad.) (Paris: Gallimard, 2004), 1re partie: Les Discours de Zarathoustra (des mille et une fins), p. 72.

(63) فريدريك نيتشه، العلم المرح، ترجمة سعاد حرب (بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنّشر والتوزيع، 2001)، الكتاب الأوّل، فقرة 13، ص 43.

- إذا كانت البدعة الأخلاقيّة من محدثات الأفعال البشريّة التي استحال عليها كنه ذاتها وفقًا لمعايير العقل الفلسفي النّاقد فإنّ تقويمها بتقديرات التّفكير الإتيقي هو المهمّة الفلسفيّة النيتشوية الأوكد. إنّ العزم على تدبّر سُبُل التأسيس النّظري للإتيقا الفلسفيّة هو الذي دفع نيتشه إلى اعتبار بدعة أخلاقِ الخير والشّر مشكلة فلسفية بالمعنى النّظري لمفهوم المشكلة الفكرية. وبناء عليه، ليس القول النيتشوي في الخير والشّر تهوّرًا وتطاوُلًا على مغانم النّاس من إمبريقيات الحياة، وإنّما هو عمل فلسفي بحقّ.

في هذا السياق، يصوغ نيتشه مشكلة في فلسفة القيم الحديثة قائلًا: "إنّ تربيةً تاريخيّة وفيلولوجيّة، متى أُضيفَ إليها حسٌّ فطري ذوّاق في المسائل النّفسيّة بعامّة، قد حوّلت مشكلي سريعًا إلى هذا المشكل الآخر: تحت أيّة ظروف اخترع الإنسان أحكام القيمة هذه من خير وشرٍّ؟ وأيّة قيمة هي لها بذاتها؟"[64]. أتكمن هذه القيمة في ما أودعه الإنسان من ظلمة نفسيّته المريضة فيها؟ أليس تعلُّر الاعتراف الذّاتي بالذّات هو أصل الجنوح بالنّفس إلى أفق الأخلاق؟

يلوح هذا الأفق على أنّه مغرس تجريد الإنسان لذاته وحياته وعالمه والآخرين. كيف للأخلاق أن تتلبّس الإنسان فتُغفِلَه عن إدراك المخاطر التي أودعها فيها؟ ألا يُفتَرَضُ في القيمة الأخلاقيّة أن تهب البشر اعتزازًا بالحياة وبذواتهم، وإقبالًا على فجريّة التّفكير في الأخلاق، وإدبارًا تجاه رمزيّة التجريد فيها؟ يُعزى ذلك إلى أنّه "لم يتم التّفكير بأكثر رداءة إلى حدّ الآن، ممّا تمّ بشأن الخير والشّر: لقد كان هذا دومًا عملًا خطرًا"[65]. ففيم يكمن عنصر الخطورة؟ أفي المخاطرة بالذّات والحياة؟ ألا يستهدف التوصيف الأخلاقوي لهما غرائز حفظهما؟

لقد توقّف التّشخيص النّقدي لقيم أوروبا الأخلاقيّة الحديثة عند ابتداع معادلةٍ تقيم تناسبًا يتناظر بمقتضاه الخير مع النّافع والشّر مع الضّار. ولا يرى

(64) نيتشه، في جنيالوجيا الأخلاق، تصدير، فقرة 3، ص 34.

(65) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes. tome IV: Aurore*, avant-propos, § 3, p. 14.

نيتشه، عكس ذلك، متحجًا للضّرر الذي يبلغ حدّ استرقاق غرائز تعظيم الحياة في الإنسان غير الأخلاق نفسها؛ فقد تبيّن أنّ "ثمّة نظريّة أخلاقية اليوم، عقيدة خاطئة من أساسها، تروّج لها إنكلترا بشكلٍ خاص، وتفيد أنّ 'الخير' و'الشّر' ينشآن عن مجمل التّجارب 'النافعة' و'غير النّافعة': يسمّى 'خيرًا' كلّ ما يحفظ النّوع و'الشّر' كلّ ما يضرّ به، وفي الحقيقة فإنّ الغرائز الشرّيرة هي مفيدة بدرجةٍ أرفع، وملائمة لحفظ النّوع بمقدار الغرائز الطّيّبة، إلّا أنّه لديها وظيفة مختلفة"[66].

ألا يجدر بفلسفة الأخلاق الفرز بين الكائن من الأفعال والمفترض منها بالخيال درءًا للخلط بينها؟ أليس الخلط بين الكائنات ابتداعًا لروابط بينها ومواصفات لا تُحْمَلُ عليها إلّا جزافًا؟ يتّخذ نيتشه صفة الشرّير في منطوق البدعة الأخلاقيّة، فيكشف عن افتعال روابط نسب بين الصّفات والموصوفات. وفي هذا الإطار يقول: "شرّير هي العبارة المميزة لـ: إنسان، بل لكلّ كائن حي يُفترض وجوده"[67]. فما هو الاستتباع الفلسفي النّظري للمساءلات النّقديّة النيتشوية للخير والشّر؟

نستنتج ممّا تقدّم أنّ مساءلة الخير والشّر هي مساءلة للتّأسيس الفلسفي لعالَم من التّفكير، تكون معه قيم الأخلاق الحق فيئًا مبدعة في ما وراء الخير والشّر. ألا يتوقّف هذا التأسيس عند حقيقة أنّ الإنسان هو الذي "أبدع القيم، وسنّ الأخلاق، انطلاقًا من أوضاعه، وانسجامًا مع رغباته وأغراضه"[68]؟ ولكن، هل يتوقّف التأسيس عند نيتشه في حدود بلوغ الإجابة عن مشكلة فلسفية كان قد صاغها في ما سبق ذكره بشأن مقياس قيمتَي الخير والشّر؟ قد تستحيل الإجابة بدورها، في تفكيرٍ حي ومنغرس في تربة إتيقيّة، إلى مساءلة جديدة. وهل يتوقّف التأسيس النّظري ويتآكل، في المقابل، إنْ هو قدّم أجوبة؟ إنّ من غير سنّة النّقد الفلسفي النيتشوي أن يركن التّفكير إلى السّكون في أخلاق ما وراء الخير والشّر.

---

(66) نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الأوّل، فقرة 4، ص 37.

(67) نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، فقرة 45، ص 70.

(68) يوحنا قمير، نيتشه نبيّ المتفوّق (بيروت: منشورات دار المشرق، 1986)، ص 28.

لقد بيّن نيتشه كيف أنّ المساءلة الفلسفية النّقدية لا تنفكّ تتوارث وتتوالد وتتفاعل مع غيرها من هواجس التفكير المنغرسة في صميم فكر اليقظة[69]. أيكون هذا قدر فضاء الإقامة بالفكر والحياة في ما وراء أخلاق الخير والشّر؟ يجيب نيتشه بالقول: "وجدت عندي أجوبة عدّة، وخاطرت بأجوبة عدّة، ميّزتُ بين العصور، والشّعوب، ومراتب الأفراد، وخصّصت المشكل الذي يهمّني، ومن الأجوبة خرجت أسئلة جديدة، وأبحاثٌ وفروضٌ واحتمالات"[70]. فما العمل الفلسفي اللّازم، بحسب نيتشه، كي يتصيّر مؤلَّفَ جنيالوجيا الأخلاق؟

كما أنه بيّن كيف أنّ مفعول تلك الأسئلة والمشكلات الفلسفيّة هي التي بمقتضاها "صار [لي] في النهاية بلادٌ خاصّة، وأرضٌ لي، عالَمٌ صامتٌ، متنامٍ، مزدهر، حدائق سرّيّةٌ بوجهٍ ما، لم تخطر على قلب بشر"[71]. وبناء عليه، تكونُ هذه الآفاق الفكريّة التي أسّسها نيتشه عتبةً تتوسّع معها دائرة "المعرفة الجذلى"، لِيَبْنِيَ بها شعورًا بسعادةٍ خاصة بعمل جنيالوجيا الخير والشّر.

وفي هذا السياق يقول: "آه كم نحن سعداء، نحن العارفون، شريطة أن نعرف كيف نصمت كفايةً لوقتٍ طويل!..."[72]، فما عسى أن تكون التربة الفلسفيّة التي يتحدّث عنها نيتشه؟ ألا تكون فلسفة جنيالوجيا الخير والشّر، وأدوات تشخيصها النّقدي، واعتباراتها لما وراء الأخلاق؟

رابعًا: جنيالوجيا الخير والشّر

إنّ المساءلة النّقديّة عند نيتشه هي عتبة التّشخيص الجنيالوجي الذي حدّده نيتشه منذ تصدير كتاب الجنيالوجيا. إذًا، "أيُّ أصل هو في الحقيقة أصل الخير والشّر لدينا؟ في الواقع، إنّ مشكل أصل الشّر قد شغلني وأنا في الثّالثة عشرة

---

(69) تفكير اليقظة (La pensée de la vigilance): تناوله ميرلو-بونتي وسبق ذكره، يُنظر: Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, Folio/Essais (Paris: Gallimard, 1991), p. 14.

(70) نيتشه، في جنيالوجيا الأخلاق، تصدير، فقرة 3، ص 34.

(71) المرجع نفسه.

(72) المرجع نفسه.

صبيًا؛ وفي سنٍّ حيث يكون 'القلب نصفًا للربّ ونصفًا لألعاب الطُّفولة'، نذرتُ له طفلًا لعبتي الأدبيّة الأولى، تمريني الأوّل في الكتابة الفلسفيّة"[73]. إذًا، إن الاهتمام النيتشوي بمنشأ الخير والشر اهتمام مبكّر ومتواصل.

- قد تكون القوّةُ قوّةً مقتدرةً متعافيةً، كما هي الحال مع أرستقراطيّة الفكر والسّادة النُّبلاء من عظماء التاريخ والسياسة والسُّلالات النّقيّة من عفن التجمُّعات البشريّة النكوصيّة. وقد تكون القوّةُ قوّةً واهنةً معتلّةً، كما هي الحالَ مع الضُّعفاء والعجّز من البشر؛ ففي تناسب مع قوى الفعل الفعّالة، وقوى ردّة الفعل الارتكاسيّة نشأ مفهوم الخير والشّر؛ ذلك أنّ "لفكرة الخير والشّر ما قبل تاريخها المزدوج: أوّلًا: داخل روح العشائر والطّبقات المهيمنة. من كانت له القدرة على مجازاة الخير بالخير والشر بالشر، ويمارس المجازاة فعلًا، أي معترفًا بالجميل ومتعطّشًا للثّأر، ذاك سيُدعى خيّرًا، أمّا من كان عاجزًا ولا يستطيع الانتقام فيُعتبر سيّئًا"[74].

ولا يتعلّق مفهوم القوّة بالنّسب في معناه الأرستقراطي فحسب، وإنّما أيضًا في معناه الطّبيعي، حيث تتكوّن القوّة أيضًا من العضويّة البيولوجيّة، ووظيفيّة الأعضاء الجسديّة. وبناء عليه، تتمثّل القوّة الجسديّة التي يتملّكها بعضهم في عافية الجسد وسلامته من العاهات والأوبئة. غير أنّ في صلب قوّة النّسب التي لبعض الأرستقراطيين، يُصنَّف ذوو الاقتدارات الجسدية منهم ضمن الأقوياء. و"هكذا نجد أنّ التيّارَيْن 'البيولوجي' و'الأرستقراطي' قد امتزجا في 'فوق الخير والشّر' المناهض للمسيحيّة عند نيتشه بما يضمّ كلّ الإنسانيّة وفقًا لعملية إحصاء تصبح فيها المقولتان 'قوي' أو 'ضعيف' توأمين 'للنّبيل' و'الوضيع'، وتصبح الأولى خلقيّة من وُلدوا سادة، والثانية خلقيّة من وُلدوا عبيدًا"[75].

---

(73) المرجع نفسه، ص 33-34.

(74) نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، فقرة 45، ص 69.

(75) يانكو لافرين، نيتشه، ترجمة جورج جحا، سلسلة أعلام الفكر العالمي المعاصر (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973)، ص 155.

- يتحدّد أصل الخير والشّر بالشّعور بقوّة الانتساب إلى سلالة بشريّة مقتدرة. إذًا، يشكّل الإحساس بالانتماء إلى روح جماعيّة، هو الآخر، منشأً لأصل حمل صفتي الخير والشّر على هذا الإنسان أو ذاك، أو هذه الجماعة أو تلك. إلّا أنّ ما يميّز هذا الأصل محضيّة النّسب فيه؛ فالخير لا ينتمي إلّا إلى زمرة الأخيار، أمّا الشّرّ فلا ينتمي، في المقابل، إلّا إلى الأشرار. ومردُّ ذلك إلى أنّ "ينتمي الخيّر إلى 'الصالحين'، أي إلى مجموعة لها إحساس مشترك؛ لأنّ كلّ الأفراد مترابطين فيها بالاعتبار الذي يولونه لروح الثّأر. وينتمي السيئ إلى 'الطالحين' الأشرار؛ أي إلى لمامة من الخاضعين والعاجزين لا يربط بينهم إحساس مشترك"[76].

إنّ القوّة التي تتحكّم، إذًا، في أصل التوصيف للخيّر والشّرّير هي قوّة أهل "الحسب والنّسب"، كما قالت العرب قديمًا. وإنّ هذه القوّة تجعل من الأخيار، في منظور نيتشه، وحدة متكثّرة ومتنوّعة وصلبة الانتظام الدّاخلي لفتوّة قوّتها وأصالة معدنها[77].

- تَرُدُّ الجنيالوجيا أصل مفهوم الخير والشّر أيضًا إلى عزوف الفكر عن عالَم الطّبيعة لتوهُّم عالم ما بعد الطّبيعة. لقد كان العقل الطّموح إلى الفعل آملًا لاعتبارات ما وراء طبيعيّة في ما يمكن أن تهبه إيّاه القوى الماورائيّة من مكافأة لقاء خيريّة أفعاله؛ فلقد كانت بغيتيّة الفعل موثوقة إلى طيته، وليس إلى خدمته للحياة والإنسان، فيمسك التشخيص الجنيالوجي إذ ذاك بفرع آخر من أصل الخير والشّر. وفي هذا السياق يقول نيتشه في إرادة الاقتدار: "كي نفعل بمزيد من اليقين، نأمل في استتباعات أخرى غير قابلة للمراقبة وفوطبيعيّة. بهذه الشّاكلة تولّدت فكرة الخير والشّر التي ظهرت بمعزل عن المفاهيم الطّبيعيّة تمامًا: 'نافع'، و'ضارّ'، و'مسرّع'، و'مخفّض' للحياة. بهذا المعنى كنّا نتخيّل حياة

(76) نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، فقرة 45، ص 69.

(77) للمزيد من التدقيق، يُنظر هذا المقطع: "الصالحون جماعة بينما الطالحون كتلة شبيهة بالغبار. ولقد كانت صلونا خيّر وسيئ لوقتٍ طويل مرادفًا (مترادفين – الناشر) للنبيل والحقير، والسيد والعبد. في المقابل، لم يكن يُنظر إلى العدوّ كسيئ؛ فهو قادر على الانتقام". المرجع نفسه.

أخرى، يمكن لهذه الفكرة أن تكون حتى في تعارض مباشر مع المفهوم الطّبيعي للخير والشّر"[78]. لكن، ما عسى أن يكون الغرض الفلسفي من وراء التشخيص الجينالوجي لأصل الخير والشّر؟ أهو النّقد الجذري والإمساك بـ"قيمة القيم" ومن ثمّ "قلب جميع القيم" خدمة للحياة وانتزاعًا لأخلاق الغيظ من دائرة القيم؟

يمكننا تحديد هذا الغرض في مستويين اثنين؛ فالأوّل هو ردّ ضحالة التّفكير البشري إلى أخلاق الخير والشّر. وفي ما يتعلّق بنيتشه، فإنّ "منتهى غرضه هو الحكم على قيمة الأخلاق. فكلمة 'جنيالوجيا' جديدة في الفلسفة، ويستخدمها نيتشه ليشير إلى أنّ الخير والشّر ليسا قيمتين في ذاتيهما، وإنّما هما ناتجان لتأويلات قديمة كنّا ورثناها"[79]. هكذا، تحوّلت التأويلات، من فرط تواترها والتآلف معها على وَجْهَي الخطأ والقصد الطّيّب، إلى توصيفات فكريّة مُخْلِقَة للظّواهر. فاعتُبِرَتْ مقولةُ الخير والشّر، إذًا، انتحالًا لصفات الأشياء، وتزويرًا لها.

أمّا المستوى الآخر، فيتمثّل في تعرية الجينالوجيا للحقد بوصفه مرضًا نفسيًّا يحكم بخيريّة الأفعال وشرّها، نسبة إلى هذا الفعل أو ذاك. وكيفما كان الفعل خيرًا أو شرًّا، فإنّه، بحسب نيتشه، يكيد للحياة كيدًا. لذا، "يبدو خير الأخلاق وشرّها، بما هما قيمتان للضّغينة، للحياة ضدّ الحياة"[80].

من الصحيح أنّ الخير لا يكون في نظر التّفكير الإتيقي إلّا خيرًا محضًا، وفي ما وراء خير أخلاق الخير والشّر. ولا يكون الشّر إلّا كذلك، وفي ما وراء شرّ أخلاق الخير والشّر. إلّا أنّ هذا الاعتبار لا يفيد، البتة، بأنّهما ثابتان من جهة معناهما؛ فمنظوريّات الأفراد والجماعات والسّلالات البشريّة متغيّرة ومتمايزة

(78) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, § 98, pp. 125-126.

(79) François Gauvin, "[Dossier: "Nietzsche, Schopenhauer et Kierkegaard, les textes fondamentaux et leurs commentaires"]. Morale de maître, morale d'esclave," *Le Point*, no. 15 (Septembre-Octobre 2007), p. 82.

(80) Olivier Reboul, *Nietzsche, critique de Kant*, collection sup. le philosophe 113 (Paris: Presses universitaires de France, 1974), p. 81.

ومستحيلة إلى أضدادها أحيانًا. وبناء عليه، "يعلِّق نيتشه من هذه النَّظرة ليقول بنسبيَّة الخير والشَّر، فليس الخير خيرًا لكلِّ النَّاس، وليس الشَّر شرًّا لكلِّ النَّاس، بل لكلٍّ خيره وشرّه، وما هو خير لهذا الإنسان قد يكون شرًّا لجاره"[81].

وقد بيَّن زرادشت ذلك في اعتراضه على صلف "الرُّوح" البشري "الثَّقيل" وعفن التَّفكير لديه؛ إذ ترى فلسفة زرادشت المتوحِّد بذاته والمتدبِّر لقيمه أنَّ ليس الخير كذلك لدى الكلّ، وكذا الأمر في ما يتعلَّق بالشَّر. في الواقع، إن "الذي اكتشف نفسه هو الذي يتكلَّم هكذا: هذا خيري أنا وشرِّي أنا؛ وبذلك ألجمَ لسان الخُلْد والقزم اللذين يقولان: 'خير الجميع، شر الجميع'"[82]. فلا يكون الفاعل في خيريته إلَّا طيِّبًا، أمَّا فاعل الشَّر فلا يكون إلَّا خبيثًا. وكيفما استحالت مفاهيم الخير والشَّر باستحالة قيمة الأخلاق نفسها، فإنَّ الطيِّب يكون هو ذاته والخبيث هو ذاته.

خامسًا: جنيالوجيا الطيِّب والخبيث

ما الذي لفت انتباه نيتشه عبر النَّقد الجذري بشأن الطَّيِّب والخبيث؟ إنَّ القناعة الفلسفيَّة التي توصَّل إليها التَّشخيص الجنيالوجي للقيم عمومًا هو أنَّ هذه الأخيرة تثبِّت نظام حصانتها ضدَّ كلِّ تساؤل؛ فلقد كان النَّقد الجذري منذ تصدير كتاب الجنيالوجيا على وعي بما يتوفَّر عليه طرح الأخلاق الكلاسيكيَّة في حكمتيها (الشَّعبيَّة والفلسفيَّة). بل كان "المرء يأخذ قيمة هذه 'القيم' بوصفها شيئًا معطًى، بوصفها واقعة، بوصفها تقع ما وراء أيَّة مساءلة"[83]. وبناء عليه، يعتزم نيتشه تدبُّر التساؤلات الفلسفيَّة اللَّازمة لتحديد الطيب والخبيث. فما التساؤل النَّقدي لإمكان نبش الجنيالوجيا عن أصلَي الطَّيِّب والخبيث؟ وما عسى أن تكون الذَّاتان الأخلاقيَّتان الطيِّبة والخبيثة؟ وما وجوه التناسب

---

(81) نفسه، ص 26.

(82) فريدريك نيتشه، هكذا تكلَّم زرادشت: كتاب للجميع ولغير أحد، ترجمة علي مصباح (كولونيا، ألمانيا/ بغداد: منشورات الجمل، 2007)، الكتاب الثالث: "عن روح الثقل"، ص 368-369.

(83) نيتشه، في جنيالوجيا الأخلاق، تصدير، فقرة 6، ص 38.

بينهما؟ وأيّ استخلاصات إتيقيّة يتوصّل إليها نيتشه تبعًا لحدّه الجنيالوجي للطيبة والخبث؟

- إنّ ما يعزّز الاهتمام النّقدي للجنيالوجيا الفلسفيّة هو أنّ ماضي الصّناقة الأخلاقية للطيّب والخبيث من البشر قد ابتدع تفاضلًا قيميًّا اعتباطيًّا بشأن البشر. من الصحيح أنّ نيتشه يقرّ بالمراتبيّة حقيقةً بشريّة مؤكّدة، لكنّه يلاحظ نقديًّا أنّه سبق أن جرى "تعيين 'الخيّر' بوصفه أرفع قيمة من 'الشّرّير'، أرفع قيمة في معنى الرقيّ والمنفعة والازدهار بالنّظر إلى الإنسان بعامّةٍ (بما في ذلك مستقبل الإنسان)"[84].

ولمّا كانت هذه الاعتبارات الأخلاقويّة على غير تناسب وحقيقة البشر وقيمهم، تخيّر كتاب الجنيالوجيا وضعها موضع استفهام، فجرى تحت أقنعة الإخفاء والتمويه، إحلال الطّيّب محلّ الخبيث والعكس صحيح. لكن، بأيّ مشروعيّة أُنزِلَ الطّيّب مقامًا أرفعَ من الخبيث في الأخلاق التّقليديّة؟ "كيف؟ إذا كان العكس هو الصّحيح؟ كيف؟ إذا كان 'الخيّر' ينطوي على عارض تخلّف، كما على خطرٍ ما، تغرير ما، سمّ ما، مخدّرٍ ما، من خلاله يعيش الحاضر بوجهٍ ما على حسابِ المستقبل؟"[85].

إنّ جماع هذه الأسئلة هو العتبة الرّئيسة في تحديد نيتشه للسّؤال الجنيالوجي المستند أساسًا إلى فقه اللّغة، ومفاده أنّ "ما منحني الإشارة نحو السّبيل الصّحيحة هو السّؤال عمّا كان على تسميات 'الخيّر' التي سكّتها مختلف اللّغات أن تعنيه، متى أخذنا الأمر من زاوية نظر لغويّة"[86]. تلك هي فضيلة فقه اللّغة من جهة ضبط المعنى الحق للطيّب والخبيث، ونسبتهما إلى النّفس البشريّة.

- إنّ الغُنْمَ الفلسفي من فقه اللّغة هو معاضدة التّشخيص الجنيالوجي في حدّ روابط التناسب المخفية والظّاهرة بين مفهومَي الطّيّب والخبيث؛ إذ إن

(84) المرجع نفسه.
(85) المرجع نفسه.
(86) المرجع نفسه، المقالة الأولى: "الخيّر والشّرّير"، "الكريم واللّئيم"، فقرة 4، ص 47.

الانتظام الدّاخلي للبناء الاجتماعي في أزمنة الانحطاط البشري يتدبَّر روابط بين المفهومَيْن تناظر روابط هذا البناء نفسه. وعلاوة على ذلك، فإنَّ تحوير نظام المفردات البشريّة كان مدار صراع بين الأقوياء والضُّعفاء، لأنَّ صنع اللّغة من استحواذ الطّبقات العليا[87]. ينبغي، إذًا، تحليل هذه اللّغة في علاقةٍ بنسبها وحسبها من الخير والشّر. تلك هي الطّريقة الفلسفية لإمكان حذْ الجينالوجيا للذاتَيْن الطيّبة والخبيثة وفرز فيهما.

وانطلاقًا من رؤية نيتشه لهما، يحدِّد فرانسوا غوفان الطّيّب والخبيث قائلًا: "كي يُوثِّق طرحه، فإنّه يقترح اشتقاقًا لغويًّا لكلمة 'طيب' التي من خلالها ومن لغة إلى أخرى، نعثر على ثابت: الـ'طيّب' إنّه النّبيل، الرُّوح العالية، الأرستقراطية المهيمنة على المبتذل، العامّي، الـ'خبيث'، أي الشّعب"[88]. ولمّا صارت تحوُّلات صراع الإرادات بين النّاس في تناسب، وتحوُّلات مفردات اللّغة، وتملُّك أسباب القوّة من عدمها في شخوص البشر، فإنَّ الطيّب والخبيث يترقّيان من طور مفردات اللّغة إلى مفاهيم فلسفيّة. وبناء عليه، "وجدتُ أنها جميعًا تقود القهقرى إلى عين التحوُّل المفهومي- أنَّ 'الشّريف' و'النّبيل'، في معنى مرتبته من القوم هو، في كلِّ مكان، المفهوم الأساسي الذي منه بالضّرورة ينشأ [الرّجل] 'الخَيِّر' في معنى 'شريف النّفس'، و'النّبيل' في معنى 'عالي النّفس' و'المفضّل': نشوء هو يجري دومًا في تواز مع ذاك النّشوء الآخر، الذي يقوم في آخر المطاف بنقل 'العامّي' و'الشّعبي' و'الوضيع' إلى مفهوم 'اللّئيم'"[89]. فهل تكون هذه التصوُّرات تجريدات فكريّة أم حقائق قيميّة ذات صلاحيّة فلسفيّة في مسعى تدبُّر نيتشه للقيم الإتيقيّة؟

- ما الذي نستنتجه من محاورتنا لبعض نصوص نيتشه؟ لقد بيّنت المعرفة الجذلى أنّها قد تمكّن، تبعًا للفرز الجينالوجي بشأن مفهومَيّ الطّيّب

(87) Voir: Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome I, vol. I: La Naissance de la tragédie*, § 7, pp. 430-431.

(88) Gauvin, p. 82.

(89) نيتشه، في جينالوجيا الأخلاق، المقالة الأولى: "الخيّر والشّرّير"، "الكريم واللّئيم"، فقرة 4، ص 47-48.

والخبيث، من تحديد المنظر القيمي الذي تكون عليه الذّات المتفلسفة، لأنّ "المعرفة الطّاهرة"[90] لزرادشت تخصُّ هذه الذّات بإتيقاها، وهي "ناظرة عبر مسافة" لأخلاق المرتابين بشأنها من الضّعفاء؛ إذْ ربّما "ينظر الواحد إليك بعين الرّيبة متابعًا تشغيل ميزانه، ناعتًا هذا طيّب وذاك خبيث؛ فما من أحدٍ يحمرُّ خجلًا لو أنتَ لمّحتَ له إلى أنَّ أوزانه مجوّفة، إضافة إلى أنَّ أحدًا لن يسخط عليك، ربّما يضحكون من شكوكك"[91].

تتمثّل قيمة تشخيص الجنيالوجيا في فرز صفوة النّاس عن عامّتهم؛ "فلا تجد غالبية البشر أنّه من المعيب أن تؤمن بهذا الشيء أو ذاك، وبأن تتصرّف تبعًا له، من دون أن تكون قد وزنت ما له وما عليه"[92].

من البديهي في منظور التّفكير الإتيقي ألّا تحتاج الذّات المتفلسفة إلى غيرها للحكم عليها، إكبارًا أو امتهانًا، لأنَّ الإتيقا هي، في نظر الفيلسوف النّاقد، شرعة ذاتها، وميزان عملها. وفي تصوُّر نيتشه أن "داخل طائفة الصالحين يُتوارث الخير، ومن غير الممكن أن يخرج سيء من أرض طيبة. وإذا حدث مع ذلك أن يأتي واحد من الخيِّرين عملًا لا يليق بالصالحين، بل بأولئك الذين يستحقُّون الاحتقار، فإنَّ ذلك يكون عندهم بفعل الوقوع تحت طائلة لعنة مّا، وتُلقى المسؤولية في ذلك على أحد الآلهة مثلًا، كأن يُقال إنّه أصاب ذلك الرّجل الخيّر بالعمى والجنون"[93].

بناء عليه، نستنتج أنَّ الفرق بين الطيّب والخبيث هو من صناعة الفلسفة الإتيقيّة المتملّكة لأداة النّقد الجنيالوجي؛ حيث يبيّن مناهضُ المسيح التعريف الممكن لهما على النّحو التالي: "ما الذي يكون طيّبًا؟ إنّه كلّ ما يُرْبي في الإنسان الشعور بالاقتدار، إرادة الاقتدار، الاقتدار عينه. وما الذي يكون خبيثًا؟ إنّه كلّ ما يتأتّى من الضّعف"[94].

---

(90) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VI: Ainsi parlait Zarathoustra*, 2ème partie: De l'immaculée connaissance, p. 142.

(91) نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الأوّل، فقرة 2، ص 34.

(92) المرجع نفسه.

(93) نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، فقرة 45، ص 69-70.

(94) Friedrich Nietzsche, "L'Antéchrist: Imprécation contre le christianisme," dans: Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner*, § 2, p. 162.

إنّ مبلغ هذا النّقد ليس مجرّد الفرز المفهومي فحسب، وإنّما أيضًا الفرز بين قوى الحياة وقوى الموت تبعًا للفرق بين أخلاق ما وراء الخير والشر وأخلاق الخير والشّر. وعلى هذا الأساس، "ليس نقيض الخير ما يسمّى بالشّر، لكنّه 'السيئ'، ومنبع هذا الأخير هو الضّعف، وغالبًا يكون الضّعف 'غير خلقي' مهما حاول أن يتستّر ويغيّر من حُلَلِه"[95]. فهل يكون إخفاء القوى المرتدّة عن سبُل تدبّر قيمها في ما وراء الخير والشّر مبلغ الأخلاق؟ ألا تكون الأخلاق نفسها أجدر بالتشخيص الجنيالوجي، بعد أن تابعنا مع نيتشه المفاهيم المكوّنة لها من خير وشرّ، طيّب وخبيث[96]؟ وما عسى أن يكون المقصد الفلسفي من ذلك؟

سادسًا: جنيالوجيا الأخلاق

هكذا، تنتهي إلى مقاربة نيتشه للأخلاق جنيالوجيًا بتمام نظامها العام. فـ"الأخلاق من جهة أصلها هي مجموع شروط المحافظة على نوع بشري فقير، هو نصف أو بالكامل احتياج: وربّما هذا هو 'العدد الأوفر': هنا تكمن خطورته"[97]. فحدُّها هو، إذًا، ما به تحافظ المرتبة البشريّة على نفسها. وبناء عليه، ترتبط الأخلاق من جهة تعريفها بالسلّم الاجتماعي للبشر، فهي الغذاء الرّوحي والنّفسي والفكري لِمَنْ تموقع في أدنى مراتب هذا السلّم. أمّا من جهة دلالتها، فهي الخطورة، لأنّها تقوم لدى الضّعفاء بديلًا من إشباع حاجةٍ تعذّر عليهم استيفاؤها. فتكون الأخلاق قناعًا استعاض به رهط من البشر عن حرمانه من قوّةٍ تملّكها غيرهم من السّادة الأقوياء. ها هي ذي في جنيالوجيا الأخلاق التي هي عنوان كتاب لعام 1887، و"ترتبط جنيالوجيا الأخلاق تدقيقًا في

(95) لافرين، ص 137.

(96) تخيّرنا البدء بجنيالوجيا الخير والشّر، ثمّ جنيالوجيا الطّيّب والخبيث قبل جنيالوجيا الأخلاق، لأنّهما يمثّلان العناصر الجزئيّة والأوّليّة المكوّنة لهذه الأخيرة والممهّدة لها. ومن ثمّ، يفضيان بنا ضرورة إلى الكلّ-الأصل: الأخلاق. ولا يعني ذلك فصلًا بين المستويات الجنيالوجية الثلاثة، وإنّما هي في مجملها عناصر متناسبة وذات انتظام داخلي.

(97) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome XIV: Fragments posthumes*, 16 (89), p. 225.

مباحثها الثّلاثة، بتحيين المسار الذي بمقتضاه تمكّنت قوى الانتقام من الانتصار في الأخلاق، في الفلسفة وفي العلم، منشئًا نمط تقويم عدمي"[98].

- تبيّن نيتشه في أثناء محاولاته الفلسفيّة النّقديّة بشأن مسألة الخير والشّر خطورتين اثنتين: الأولى، سوء تحديد القيمة، واعتباطيّة الحكم على القيم بعامّة. وبدل أن يكون الوعي قائمًا على أدوات التفكير الفلسفي من نفاذ بصيرة، وحدس بالأمور، ومقدرة على تقليب وجوه القيم وحدودها، فإنه جنح إلى العقل الباطني المريض نفسانيًا. والواقع أنّ "الوعي الشّهير قد تولّد على هذا النّحو: ثمّة صوت داخلي[99]، مع كلّ فعل، لا يحسن قط تحديد القيمة، ولكن يحكم بها في علاقة بالقصد، وبتطابق هذا القصد مع القانون"[100]. ولمّا كان هذا الأخير مرتهنًا في ما اصطُلِحَ عليه بالضّمير الجمعي، بوصفه ما استبطنه الفرد في تنشئته الاجتماعيّة والأخلاقية والثقافية، فإنّ الوعي جعل نفسه مقترنًا اقترانًا ضروريًا بإملاءات "الضّمير المعذّب" بوهنه. وما هذا الضّمير إلّا ما استدخله الفرد في باطنه من لائحة الأوامر والنواهي للأخلاق الاجتماعية القمعيّة.

أمّا الخطورة الثّانية التي تكشّف عنها نيتشه لدى فلاسفة الأخلاق، فهي محدوديّة النّظر في ادعاءات معرفتهم بالنُّظم الأخلاقيّة للتاريخ البشري (المنصرم منه والحاضر)؛ ذلك أنّهم على جهالةٍ بمجموع شروط تولّد القيم الأخلاقية. ولعلّهم كانوا مجرّد مؤرّخين للأخلاق دونما تمحيص لها ومقارنة بعضها ببعض. وفي حقيقة الأمر، يرى نيتشه "أنّ فلاسفة الأخلاق لم يعرفوا الوقائع الأخلاقيّة إلّا بصورة فظّة، ومن خلال ما اختير اعتباطًا، والمختصر مصادفةً، وعلى سبيل المثال، من خلال خُلُقيّة محيطهم، وطبقتهم، وكنيستهم، وروح عصرهم، ومناخهم، وموقعهم الجغرافي؛ وبما أنّهم كانوا على سوء

(98) André Simha, *Nietzsche, pour connaître* (Paris: Bordas, 1988), p. 129.

(99) كان كانط يسمّيه "الصّوت الشّماسي"، نسبةً إلى وقع دقّات الجرس النحاسي للكنيسة في نفوس المسيحيين. أما في الأخلاق الشّعبية السّائدة، فيطلق عليه اسم الضّمير.

(100) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, § 98, p. 126.

معرفة بأخبار الشُّعوب والأزمنة والماضي، وقليلي الشَّغف بالعلم بها؛ فإنَّهم، ولذلك بالذَّات، لم يكشفوا عن أي وجه من مشكلات الأخلاق الحقيقيَّة، تلك التي لا تظهر إلّا بالمقارنة بين أنماط أخلاق كثيرة"[101].

فهل يقتضي التفكير الجنيالوجي المقارنة بين التجمُّعات البشريَّة وقيمها؟ وما الضَّرورة القاضية بلزوم نشأة جنيالوجيا الأخلاق؟ وهل أنَّ تدبُّر الصُّورة الجنيالوجية الممكنة بشأن منشأ الأخلاق يقتضي التوقُّف عند تحوُّلاتها في الأزمنة وفي نفوس الأفراد والجماعات؟

- كيف يقتضي رصد التحوُّلات الحاصلة في سلَّم مراتب قيم النُّظم الأخلاقيَّة إنشاء نسابيَّة الأخلاق؟ يتمحور البحث الجنيالوجي في الأخلاق حول أمرين اثنين: فهو يبحث أوَّلًا في تقاليد تندرج ضمن سياق التَّاريخ، وذلك ما يوقف هذا المبحث عند وقائع حقيقيَّة ماضية، وتقاليد أخلاقية، وعادات تمكَّنت منذ التَّاريخ القديم وصولًا إلى الحديث. كما ينظر ثانيًا في الأنماط الأخلاقية التي تجذَّرت إلى حدِّ اعتبارها شرط الرَّوابط بين أنماط الحياة الإنسانيَّة وتلك التقاليد. و"لهذه الأنماط وزن نقدي، تعبد الجنيالوجيا بوصفها تأويلًا للقيم رفعها وفقًا لقياسها، والأصل هو أيضًا المعيار"[102]. فما الذي يحتاج إليه تأويل القيم من الجنيالوجيا: أيُلزَمُ بالتوقُّف بدءًا عند شروط إنتاجها، وملابسات تمجيد بعضهم لها وجحود بعضهم الآخر؟ وكيف يكون تدبير جنيالوجيا الأخلاق؟

يحدِّد نيتشه شرطين لازمين لإمكانها: أوَّلهما، وجوب تأسيس جنس مستحدث من المعارف الفلسفية المرتابة في شأن صدقية الأخلاق، وفيها يقول: "رُبَّ معرفة لا هي وُجدت إلى حدِّ الآن، ولا حتى كانت شيئًا مرغوبًا فيه"[103]. وهذا يفيد بأنَّ الأمر يتعلَّق بمعرفة جديدة لا نظير لها في ما سلف من فلسفات

---

(101) فريدريك نيتشه "في تاريخ الأخلاق الطَّبيعي"، في: نيتشه، ما وراء الخير والشَّر، الفصل الخامس، فقرة 186، ص 128.

(102) André Clair, *Éthique et humanisme: Essai sur la modernité* (Paris: Cerf, 1989), p. 119.

(103) نيتشه، في جنيالوجيا الأخلاق، تصدير، فقرة 6، ص 38.

الأخلاق، لأنّها ممارسة للنقد الجذري. أمّا أن يكون مبلغ النّقد بلوغ المنشأ والأصل، فذلك يعني أنْ يُحْسِنَ رسم منظرٍ فلسفيٍّ لشروط منشأ القيم، أي بيان تلك المعرفة التي أقامها التشخيص الجنيالوجي، وذلك من جهة كونها "معرفة بالشُّروط والظُّروف التي تولَّدت عنها، والتي في كنفها تطوَّرت وتحوَّرت"(104). فما هذه الشُّروط؟ وما الاستتباعات الفلسفيّة لعملِ جنيالوجيا الأخلاق؟

– تتمثَّل الفضيلة النَّقدية للمبحث الجنيالوجي في الإمساك بمنشأ القيم، وذلك بالاعتماد، أساسًا، على فقه اللُّغة عُدَّةً فلسفيّة وأداةً لرصد ما حدث من أعراضٍ واستحالاتٍ تاريخيّة في نظام مفاهيم القيم الأخلاقيّة؛ فلقد توصَّل نيتشه إلى إدراك رابطة الاقتران الخفي بين الصِّفة الأخلاقيّة والوضع الذي يكون عليه الإنسان منتجًا للُّغة. كما كشف النَّبش الجنيالوجي عن التداخل بين توصيف الإنسان بالسيئ، وما هو عليه فعلًا في موضع السُّلَّم الاجتماعي الدوني من بساطة وعاميّة رعاعيّة. وعلى هذا الأساس، يكون "النشوء الآخر الذي يقوم في آخر المطاف بنقل 'العامّي gemein' و'الشعبي pöbelhaft' و'الوضيع niedrig' إلى مفهوم 'اللئيم'. وإنَّ أبلغ مثال على هذا الأخير هو اللفظ الألماني 'schlecht' هو ذاته: من حيث ما هو مرادف لـ'schlicht' – قارن ذلك مع 'schlechtweg' و'schlechterdings' – ويشير في أصله إلى الرجل ((der Mann)) البسيط، العامّي، على نحوٍ ما زال خلوًا من أية نظرة شزراء مريبة، في مقابل النبيل فحسب"(105). تمثِّل هذه المقاربة اللُّغوية كشفًا عن التناسب بين المواقع الاجتماعية وإسناد التوصيفات الأخلاقيّة.

هذا التداخل بين المفاهيم اللغوية والأخلاقية هو استخلاص بشأن بنية الانتظام الدّاخلي للمراتبية التي يكون عليها هذا الإنسان أو ذاك، وما يستتبع ذلك من محمولات أخلاقية في هذا الاتجاه أو ذاك. وقد قال نيتشه في الغرض:

---

(104) المرجع نفسه.

(105) المرجع نفسه، فقرة 4، ص 40. لمزيد من التدقيق اللغوي، يُنظر، تحديدًا، الهوامش 7–9 من الفقرة نفسها: "البسيط" من الناس: schlicht. بكلّ بساطة: schlechtweg. إطلاقًا: schlechterdings".

"هذا أمر يبدو لي، بالنّظر إلى جنيالوجيا-الأخلاق، استبصارًا جوهريًّا"[106]. إنَّ تَكَشُّفَ المقاربة الفيلولوجية على هذا التناظر بين الانتظامات الاجتماعية وقيم المنظومات الأخلاقيّة لَهُوَ علامة فلسفيّة على عمق التفكير الفلسفي وانتقاداته البالغة الدقّة. هو ذا نقد الأعماق وما يجعله جذريًّا، وتلكم الرّغبة في ملامسة أعماق القيم إلى حدّ المنشأ وماديّة الأصل هي من رغبة الانعتاق من النّظام القيمي الأخلاقوي السّائد، وإنشاء إتيقا فلسفيّة بديلة. لكن، ألا يواجه المبحث الجنيالوجي بدوره عسرًا في عمله الفلسفي؟

– على الرّغم من اعتزام نيتشه تدبير المنهج الجنيالوجي أداةً للتأويل والنّقد، فإنّه يعترف ببعض الصُّعوبات الفلسفيّة التي تواجهها جنيالوجيا الأخلاق نفسها في أثناء اشتغالها. وقد ورد هذا الاعتراف على نحوَيْنِ مختلفَيْنِ من جهة معنى الصُّعوبة الفلسفيّة. وعلى الرغم من فرق النُّضج الفلسفي بين عامَيْ 1880 في كتابه الفجر، و1885 في كتابه المعرفة الجذلى، فإنَّ عسر المهمّة الجنيالوجية لا يوهن عزم أنفاس فلسفة نيتشه الإتيقيّة والنّقدية.

بيّن نيتشه كيف أنَّ هذا العسر كامن أوّلًا، في العمل منذ البدايات الصّارمة لنقد الأحكام الأخلاقية المسبقة والتظنّن بها في الفجر؛ ذلك أنَّ "حسبنا أننا نحن أيضًا، اللّاحقون، ومن العسير بلوغ الرؤى الأساسية بشأن نشأة الأخلاق، ومتى بلغناها على الرغم من كلِّ شيء، فإنّها تخمد في الحلق، ولا ترتضي تعبيرًا عن نفسها، لأنّها تستعيد دويًّا عظيمًا! أو لأنّها تلوح وشايةً بالأخلاقية!"[107]. ولعلَّ الدّويَّ المُستعاد، هنا، هو البدايات الأولى، وذات النّسب بالأصل والمنشأ.

يرتبط المبحث الجنيالوجي، بما هو مبحث فلسفي في القيم، وبحسب فوكو، باستئناف النّظر في البدايات التي حكمت فيض القيم في تاريخ الأخلاق. فألّا تكون البدايات نفسها قيمًا؟ وما الاقتران بين الأصل والبدايات؟ وهل

(106) المرجع نفسه.

(107) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome I: Aurore*, avant-propos, § 9, p. 23.

تكون هذه الأخيرة من جنس القيم الرَّفيعة أم الوضيعة؟ يقول فوكو: "لن تتأتَّى لنا، إذًا، جنيالوجيا القيم والأخلاق والزُّهد والمعرفة من طريق البحث في الأصل والإهمال لكلِّ مراحل التَّاريخ، بل من باب الوقوف الطَّويل والمتأنِّي عند البدايات، البدايات بكلِّ تفاصيلها واتفاقاتها، والاهتمام الدَّقيق بقبحها وسخفها، وانتظار بزوغ طلعتها من غير أقنعة"[108]. ولعلَّ ما ذهب إليه فوكو هو عينه ما كان نيتشه على وعيٍ به في نصوص المعرفة الجذلى من تقاطعٍ بين نحوَيِ البداءة في الأخلاق البشريَّة وبَعْضٍ من رماديتها.

يبيِّن نيتشه، وعلى نحوِ ما ذهب إليه فوكو في ما سبق ذكره للتوِّ، أنَّ الجنيالوجيا، بما هي إمساكٌ بالبدايات، تغدو متميِّزة، وهي تفكير مغاير لخصوصيَّة التَّفكير النَّقدي، على الرغم من اقترانهما. وبناء عليه، فبقدر ما لا ينفصل النقد عن التَّشخيص الجنيالوجي، فإنَّه يتميَّز منه. هذا علاوة على بيان نيتشه أنَّ جنيالوجيا الأخلاق لا تعني تاريخًا للأخلاق، وهي لا تكوِّن، أيضًا، سردًا لمنظومة عبر تدرُّجها في الزَّمان، وإنَّما الجنيالوجيا وحدة متكثِّرة من عناصر التَّشخيص. ولكثرة عناصره، يرى نيتشه أنَّ هذا الفضاء الأخلاقي هو من جنس "النص الهيروغليفي ((die Hieroglyphenschrift)) الطويل جدًّا، الذي يصعب فكّه"[109].

ثمَّة، إذًا، اعتراف بعسر العمل الجنيالوجي على الرغم من قدرته على إجراء كلٍّ من المقارنة والمقاربة والتحليل والتأويل والنَّقد والفرز، والإقصاء والتصويب الفكري وانتزاع المخفي من تحت قناعه. فعمل مؤرِّخ الأخلاق (ولو كان إنكليزيًّا) ليس عمل جنيالوجي الأخلاق المتجسِّد في نيتشه وفلسفته النَّقديَّة، و"بالكاد توصَّلت إلى اكتشاف بعض المحاولات النَّادرة للتوصُّل إلى تاريخ لأصل المشاعر الأخلاقيَّة، وسلَّم مختلف القيم الأخلاقيَّة (وهو ما يشكِّل أمرًا مُختلفًا عن نقدها، وأمرًا مختلفًا أيضًا عن تاريخ الأخلاق): في حالة منفردة قمت بكلِّ شيء من أجلِ تشجيع ميلٍ وموهبة هذا النَّوع من التَّاريخ ... يبدو لي

(108) فوكو، ص 52.

(109) نيتشه، في جنيالوجيا الأخلاق، تصدير، فقرة 7، ص 39.

اليوم أنّ ذلك كان عبثًا"[110]. فما هي "الحالة المنفردة" التي يتحدّث عنها نيتشه؟ ألا تكون استنطاق اللّاأخلاق الكامنة في منطوق الفلسفة؟ أيكون على الجنيالوجيا كشف رمادية الأخلاق فتطّهّر لاأخلاقًا؟

يمكننا استنتاج أنّ غُنْمَ فلسفة الإتيقا من جنيالوجيا الأخلاق هو إعداد بيان لاأخلاقي في الأخلاق. وذلك دفاعًا من نيتشه عن الحياة حتى لا تهينها الأخلاق. وقد يستوجب هذا، بدوره، من الجنيالوجي الناقد، والمؤوّل لجنس من الكلمة الفلسفية، المقدِّرة لـ "إتيقا الحقائق"[111] حقَّ قدرها ومنزلتها. أتكون الجنيالوجيا، إذًا، قاسية إلى حدّ بروز الحقائق اللّاأخلاقيّة من مفترضات أخلاق الخير والشّر؟ ثُمّ "إذا كان نيتشه لا يكتفي بمؤاخذة الأخلاق على أنّها منافقة، فأي معنى يمكن إعطاؤه لمحاولة الكشف عن مفترضاتها اللّاأخلاقية- على فرض أنّ مثل هذه المحاولة يمكنها، ولو جزئيًا، أن تكلّل بالنّجاح؟ وبماذا يريد استبدالها، على فرض أنّ هذا الأمر ممكن"[112]؟

إنّ الوجهة الصّواب هي أنّ "بمجرّد ما نكون قد أدركنا، إذا تمّ لنا ذلك، أنّه على الرّغم من فائدتها في مرحلة أولى، فإنّ الأخلاق لم تعد الآن"[113] لمسيحيتها "سوى إكراه قد يتصيّر قدرًا!"[114]. تبعًا لذلك، فإنّها "تُجْبَرُ هي نفسها، باعتبارها وثوقية، على إنكار الأخلاق"[115]. هذا الإنكار هو تحرير

---

(110) نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الخامس، فقرة 345، ص 197.

(111) Alain Badiou, *L'Ethique: Essai sur la conscience du mal* (Paris: Hatier, 1993), p. 37.

وبشأن مسألة التداخل المعرفي والقيمي، وصيغ ممارسة القول-الحق (le dire-vrai/parrêsia) في وضعيات فردية أو متفرّدة بما تقوم عليه من توجّه وسلوك إتيقيّين، يُنظر أيضًا:

Michel Foucault, *Discours et vérité, précédé de La Parrêsia*, Henri-Paul Fruchaud & Daniele Lorenzini (édition et apparat critique), Frédéric Gros (int.) (Paris: Vrin, 2016), pp. 189-190.

(112) ألكسندر نيهاماس، نيتشه: الحياة كعمل أدبي، ترجمة محمّد هشام (الدّار البيضاء: أفريقيا الشّرق، 2009)، ص 248.

(113) المرجع نفسه.

(114) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome XII: Fragments posthumes (Automne 1885-Automne 1887)*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes établis et annotés), Julien Hervier (trad.) (Paris: Gallimard, 2007), 5 [58], p. 207.

(115) Friedrich Nietzsche, "La Généalogie de la morale: Un écrit polémique pour compléter et éclairer Par-delà bien et mal récemment publié," dans: Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VII: Par-delà bien et mal*, 3ème dissertation: Que signifient les idéaux ascétiques?, § 27, p. 346.

الحياة، وهو عينه فلسفة الإتيقا. ويُعزى الفضل فيه إلى مستطاع التقويم الجنيالوجي لعناصر الحياة وممكناتها.

سابعًا: فلسفة ما وراء الخير والشّر (أو في منبت الإتيقا)

لايتعلّق الغرض هنا بإرادة فلسفية تعتزم تدبير إتيقا الإنسان في ما بعد التظنّن بمقولات عصر الحداثة الغربية. وهنا، ينشأ إقليم فلسفي جديد: الما-وراء. فهل "كان نيتشه [...] مدعوًّا إلى نسف كلّ 'الميتافيزيقا' السّابقة، وإلى خلق فلسفة جديدة"[116]؟ ثمّ هل يكون فضاء الفلسفة الجديدة مجال الإتيقا الناشئة في فلسفة القيم أم في ما وراء الخير والشّر؟ إن ما وراء الخير والشّر هو عنوان كتاب، وهو في تقديرنا بيان فلسفي في الإتيقا. فما المسوّغات الفلسفيّة لهذا الاعتبار؟

- إنّ استحداث نيتشه إقليم ما وراء الخير والشّر هو شرط إمكان تصيُّر حركة التفكير الفلسفي النّقدي في القيم الأخلاقية حركةً مؤمّنة لوحدة الحياتي والفكري والقيمي، لأنّ فضاء الما-وراء هذا هو شرط إمكان تجاوز منطق التضادّ الكلاسيكي للعقل الفلسفي ذي الأنفاس الميتافيزيقيّة الضدية. ولقد رأى ريتشارد كيرناي أنّ "باستثناء كيركغارد ونيتشه، ليس ثمّة أبدًا ما وراء الخير والشّر"[117]. وهذا ما يفيد وجود إرادة تفكير تعتزم التفلّت من أسرِ ضرورة المتناقضات بما هي ضرورة الرّوح المسترق من أوهامه.

- إنّ مقتضى توسيع صورة العالَم المحتبسة أنفاسه في نظام الأخلاقويات يحتّم على الفيلسوف ألّا يلتزم بمألوف فلاسفة الأخلاق، الذين أوهنوا العالَم بافتتانهم بمقولة الخير والشّر. ثمّ في ما يتعدّى الاعتبارات كلها، وفي ما وراء صلاحياتها الميتافيزيقية (العقلانية منها والأخلاقية)، فإنّ إرادة التملّص من

(116) ستيان أوديف، على دروب زرادشت، ترجمة فؤاد أيوب (بيروت/دمشق: دار دمشق، 1983)، ص 39.

(117) Richard Kearney, "La Question de l'éthique chez Patocka," dans: *Jan Patocka: Philosophie, phénoménologie, politique*, Etienne Tassin & Marc Richir (textes réunis), Krisis (Grenoble: Million, 1992), p. 219.

عالم-الحقيقة والعالم-الظّاهر هي لازمة فلسفيّة لتحرير عالَم القيم والحياة والذّات المتفلسفة. فمن المفترض فلسفيًّا، و"يصرف النّظر عن كلّ لاهوت وعن محاربته، من البديهي أنّ العالَم لا هو بخير، ولا هو بشرّ، ناهيك عن كونه الأفضل أو الأسوأ، وأنّ فكرتيْ 'الخير' و'الشر' لا معنى لهما إلّا بعلاقة بالبشر"[118]، وليست لهما أيّ صلاحيّة لخدمة الفكر ونفع الحياة. و"في هذه الحالة، وبالنظر إلى الطريقة التي تُستعمَلان بها عادة، غير مبرَّرتين: وسيكون علينا في كلّ الأحوال أن نتخلّص من هذه التصوُّرات الشائنة منها والمادحة للعالَم على حدّ السّواء"[119].

- إنّ استهلال الحياة بفجريّة التّفكير الحرّ هو عينه العزم على تموقع إنسان ما وراء الخير والشّر في وضعيّة تحلُّل من جميع الثنائيات المألوفة؛ ذلك هو الدّرس الفلسفي الذي استخلصه زرادشت من تجربة الإقدام على الحياة والمخاطرة بتجربة التحرُّر من قيم الوضاعة. ويعترف نيتشه بالقول: "هكذا علّمتني الحياة في ما مضى؛ ومن خلال هذا الذي تعلّمت أفكّ لكم، أيضًا، ألغاز قلوبكم يا صفوة الحكماء. الحق أقول لكم إنّ خيرًا وشرًّا خالدَيْن في الثبات أمر لا وجود له! كل شيء محكوم بضرورة تجاوز نفسه على الدوام"[120]. فما عساها تكون هذه القيم التي ينادي بها زرادشت؟ أليست قيمًا أرستقراطيّة؟ ألم يسبق لنيتشه أن أكّد فمجّد آداب الأرستقراطيات القديمة[121]؟

من الصحيح أنّ بعض التواريخ ما زال يحتفظ لدى فيلسوف ما وراء الخير والشّر ببهاء قوّته ونبل قيمه، إلّا أنّ هذا الفيلسوف يعتزم تدبير قيمه بتفرّده إنسانًا مبدعًا للقيم، وصانعًا فنونًا جديدة من العيش. ومن ثَمّ، فإنّ كلّ "مَنْ يريد أن يكون مبدعًا في الخير وفي الشّر، عليه أن يكون أوّلًا مدمّرًا، وأن يحطم القيم. هكذا هو الشر الأعظم جزء من الخير الأعظم: لكنّ ذلك هو الخير،

(118) نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، فقرة 28، ص 50.
(119) المرجع نفسه.
(120) نيتشه، هكذا تكلّم زرادشت، الكتاب الثاني: "في التغلُّب على الذات"، ص 229-230.
(121) يُنظر أرستقراطيات اليونان والرُّومان والمسلمين والفرنسيين، وتقدير نيتشه لها في: نيتشه، "ما النُّبل؟"، فقرة 258، ص 244.

ولكن هذا الخير المبدع"[122]. ألا يعني الهدم، هنا، سلبًا لقيم حياتية وإنشاءً لأخرى بديلة؟ ألا يفيد الهدم الفلسفي صورة من صور النّقدّ الجذري الذي يسلب ليبني، وينفي ليؤسّس؟

- هل توجد قيم خير وشرّ على نحوٍ مطلق؟ كلّا، إذ نفى زرادشت ذلك في ما سبق ذكره. ولكن الذي يشرّع لإتيقا فلسفة الما-وراء ينفي زعم التفاضل القيمي بين الخير والشّر؛ فالإتيقا تقع على المسافة ذاتها من خيريّة الخيّر وشرّية الشرّير. وفي المحصّلة، يمكن القول إنَّ "كلّ الأخطاء ذات قيمة وكلّ الأفعال السّليمة ذات قيمة؛ لذلك لا توجد أيّ درجة في الخير ولا في الشّر"[123]. قد يعود أمر غياب الحكم الأخلاقي ههنا إلى أنّ مغرس الإتيقا هو إعادة موضعة القيم، وكيفما كان مأتاها الأخلاقي من الخير أو الشر"[124]؛ فالتّفكير الإتيقي لا يكترث لا بالأخلاق الخيّرة ولا بالشرّيرة. وعسى أن يكون عدم الاكتراث النيتشوي بالخير والشّر نظرة احتقار لِمَنْ تلفّع بأخلاق الخير والشّر، لأنّ "ليس ذاك الذي يمكن أن يلحق بنا ضررًا، بل ذاك الجدير بالاحتقار هو الذي يُعدُّ سيئًا"[125].

لماذا يذكر نيتشه، هنا، الشرّير وحده دون الخيّر، في حالة نادرة في نصوصه النّاقدة للقيم الأخلاقية؟ ربّما يُعْزَى ذلك إلى أنّ من صرامة الحكم الفلسفي النيتشوي أن يتّخذ (وبالتساوي) الموقف الإتيقي ذاته في توصيفه الأخيار والأشرار من النّاس، أو ربّما "يؤكّد الفيلسوف في ما وراء الخير والشّر أنّ بحسب إتيقا أرستقراطيّة، الخير ما هو نبيل، والشر ما هو قابل للاحتقار"[126].

---

(122) نيتشه، هكذا تكلّم زرادشت، الكتاب الثاني: "في التغلّب على الذات"، ص 230.

(123) Jean Brun, *Le Stoïcisme*, que sais-je?, 11ème éd. corrigée (Paris: Presses universitaires de France, 1992), p. 114.

(124) تسمّى هذه الحالة بالحياديّة الأخلاقية أو غير الأخلاقية (état d'a-moral). وهي حالة لا يكون معها الفيلسوف معنيًّا لا بأخلاق خيّرة ولا بأخلاق شرّيرة. وفي هذا السياق، ينفي نيتشه بالتساوي الأفعال الأخلاقية واللاأخلاقية. يُنظر قوله: "لا توجد أفعال أخلاقية ولا أفعال لاأخلاقية".
Nietzsche, *La Volonté de puissance*, § 254, p. 354.

(125) نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، فقرة 45، ص 69.

(126) Tanno Kaumas, *Nietzsche ou l'esprit de contradiction: Étude sur la vision du monde du poète-philosophe* (Paris: Nouvelles éditions latines, 1980), pp. 137-138.

- إنَّ تنوُّع معادن النَّاس، وتكاثر التجمُّعات البشريَّة، وتلوُّن قيمها، وانحسار بعضها أو اندثاره، وانبعاث بعضها الآخر وإحياءه، كلُّ هذه الاستحالات في الوضع البشري يعكس التزام الإتيقا بتنزيل النَّاس منازلهم التي جُبِلُوا عليها بمقتضى أنسابهم وسلالاتهم. وفي الواقع، "كان نيتشه، عبر هذا السَّبيل من التَّفكير والتحليل، مضطرًا، منطقيًّا، إلى الدَّعوة إلى تعايش القيم المتضادَّة، 'المتعالية' منها و'المسفَّلة'، وإلى جعل مبدأ التسلسل والهرميَّة، أو 'نظام المراتب'، كما يسمِّيه، ينظِّمها ويرتِّبها"[127]. أليس هذا هو عينه إتيقا التَّفكير، أن يصَّعَّدَ بنفسه نحو الأعالي، وينفلت من سفالة دونيَّة التَّفكير والقيم والوجود؟ فأن يتحيَّز المرء في منزلته التي فطرته عليها جبلَّته ومعدنه هو أن يكون خيِّرًا في ما وراء مقولة الخير والشَّر، حيث الخير قيمةً إتيقيَّة لا توجد إلَّا ضمن وضعية بشريَّة مخصوصة، وبعين ذاتها.

بناء عليه، فإنَّ الإتيقا هي أدبيَّة الموقف الفلسفي الذي يحتاج الإتيقي إليه تجاه ذاته، وهو موقف يتعلَّق بتدبير المتوحِّد بذاته لقيمه. ولعلَّ هذا ما اصطلح عليه بول أودي بـ"الضَّرورة الإتيقيَّة"[128]. ففيمَ تتمثَّل هذه الضَّرورة؟ إنَّها علاقة الذَّات الإتيقيَّة بذاتها، وقد التزمت بنزعتها من أخلاق ما وراء الخير والشَّر. وتبعًا لذلك، تتجسَّد "الضَّرورة الإتيقية، وحيثما يوجد الإنسان دومًا في وضعية اتخاذ موقف، بما هو كائن حي، تجاهه 'بمعزل عن الخير والشر'"[129].

وعلى الجملة، فإنَّ خير الإتيقا الفلسفيَّة هو فضيلتها في التسامي بالذَّات، والاعتلاء بها إلى أفق الكينونة الحقّ[130]، و"لأنَّ الخير يُقالُ على أنحاء

---

(127) لافرين، ص 99.

(128) Paul Audi, "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme]. Repenser une éthique par-delà bien et mal," [Réponse à la question: *Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?* propos recueillis par David Rabouin], *Le Magazine littéraire*, no. 383 (Janvier 2000), p. 64.

(129) Ibid.

(130) يُنظر مسألة الكينونة: بيتر سلوتردايك، "الإنجيل" الخامس لنيتشه، ترجمة علي مصباح (كولونيا: منشورات دار الجمل، 2003)، ص 71-72.

متنوّعة وعديدة، شأنه شأن الكينونة"[131]، فإنّ هذه الأخيرة تقتضي ما يسمّيه نيتشه "براءة الصّيرورة" قوامًا لها. فما الذي تعنيه هذه العبارة في منطوق إتيقا زرادشت الفلسفية؟ ربّما "تعني براءة الصّيرورة رفض مقولة الخير والشّر؛ إذْ لمّا كانت الصّيرورة، كان كلّ شيء مباحًا ومسموحًا به"[132]، وكان مادّةً للنّقد الجذري.

خاتمة

ماذا تعني، إذًا، العبارةُ الفلسفية "من جنيالوجيا الأخلاق إلى فلسفة ما وراء الخير والشّر"؟ أهي مجرّد استعارة لمفردات نيتشوية، أم أنّ الأمر يتعلّق بمحاورة حركة تفكير فلسفي أسّسها نيتشه؟ وكيف لنا متابعة هذه الحركة الفلسفيّة؟ لقد اتّخذت حركة التّفكير هذه، ثلاثة مستويات متواترة. ويمكننا استخلاص مفاصلها الفكريّة في الاستتباعات الفلسفية التي نوردها تِباعًا:

- مساءلة نيتشه صيغ التّفكير الميتافيزيقي وحدوده بما هو تفكير محكوم عليه بالتهافت، وذلك بمفعول وزر حركة النّقد الفلسفي. إنّها حركة أزالت رماديّة العقل الميتافيزيقي[133] بكشف ضلاله، لأنّ "الميتافيزيقا والأخلاق اللتين بديتهما نيتشه قد تسرّبا من الفكر اليهودي-المسيحي. نفهم أنّ نيتشه ينقد اليهوديّة والمسيحيّة"[134] لمدوّنة أدبهما.

---

(131) Aristote, *Éthique à Eudème*, Vianney Décarie & Renée Houde-Sauvé (trad.), 2ème éd. (Paris: Vrin; Montréal: Presses universitaires de Montréal, 1984), int., I, 8, 1217b, p. 70.

(132) جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربيّة (بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنّشر والتّوزيع، 1993)، ص 116.

(133) يمكن القول في النهاية إنّ نيتشه لم يتفلّت كلّيّةً من ربض الميتافيزيقا وحشاشها المتناثر في معظم الفلسفات، وهو ما ذهب إليه ميشيل هار الذي يرى فيه مَنْ "بقي متعلّقًا للميتافيزيقا".
Michel Haar, *La Fracture de l'histoire. Douze essais sur Heidegger* (Grenoble: Jérôme Million, 1994), p. 196.
يُنظر أيضًا ما استخلصه هايدغر من أنّه "مرحلة من مراحل الميتافيزيقا الغربيّة، ولعلّه مرحلتها النهائية".
Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Wolfgang Brokmeier (trad.) (Paris: Gallimard, 1986), p. 253.

(134) Félicien Challaye, *Nietzsche*, les philosophes (Paris: Mellottée, 1950), p. 129.

- كشف التَّشخيص الجنيالوجي للأخلاق، وكبرى مقولاتها، الحجب عن دلالة مزدوجة للأخلاقية. فمن جهة الأصالة المفترضة للأخلاقية، يكون منشؤها الأرستقراطي والمحارب هو ما يجعل منها إثباتًا للمقدرة والعزم الفيّاض للأسياد. إلّا أنَّ هذه الدَّلالة ما لبثت أن استحالت إلى ضديدها، وذلك مُذ استُضْعِف الأسياد، فتسارع شيوع سموم الارتكاسيين الضُجَّر من فرط مغالبة الأسياد لهم. وإنَّ لازدواجيّة دلالة الأخلاقية لَتَغْنِي لدى الأسياد الفتوّة والعنفوان والاقتدار على ممارسة السيادة والهيمنة. أمّا لدى الدَّهماء، فقد بدأت تَتَّخذ من فرط عجزها عن ضبط النَّفس والعدول عن النكاية بالأسياد معنى ضبط النَّفس، و"الترفُّع" عن مراس العنف. وبذلك، "تتبيَّن، هنا، كيف يعيِّن التقصِّي الجنيالوجي قلبًا كاملًا في معنى القيم"[135] توكيدًا منه للإتيقا النّاشئة.

- من هنا رسم نيتشه بناية أخلاق ما وراء الخير والشَّر. وربَّما أهم ما يُفيده تأسيسها إنشاء تصوُّر بشأن التباين في صور الإنسان. وبإيجاز، إمّا أن يكون الإنسان سيِّدًا محاربًا، وإمّا أن يكون عبدًا مفتريًا في مفردات الأخلاق. فصارت رفعة الأسياد المؤكَّدة في نشاز مع انحطاط العبيد، لأنَّ طبائع القوى هي الأساس في الوصل والفصل بين البشر. وكلَّما كانت القوى أكثر اقتدارًا تاقت إلى التفوُّق والخلق. أمّا متى أصبحت متهاوية نحو السُّقوط والعجز، فإنَّها تمثِّل أصلًا للعدمية.

إجمالًا، يجد هذا التحليل الإتيقي منبته في "تفكيك نيتشه للأخلاق، ومحاولته بيان أنَّ إقامة الأخلاق وسلطتها تنهضان على الوسائل ذاتها التي بعد إقامتها وبفضل سلطتها تقصيها، هي ببساطة محاولته تفسير الأخلاق بكيفيَّة طبيعيَّة. وهدفه هو تفسير انبثاق الأخلاق وبقائها ببيان أنَّها، هي أيضًا، ككلِّ الأشياء الموجودة في العالَم، نتاج إرادة القوَّة"[136].

---

(135) Clair, p. 129.

(136) نيهاماس، ص 248.

لكن، بقي أن نشير إلى أنَّ قراءةً نقديَّة لهايدغر تجعل من هذه الإرادة النيتشوية ميتافيزيقيَّة متلفّعة بإيهام "الأفلاطونيَّة المضادَّة"[137]. وعلى الرَّغم من طرح هايدغر النسبي لميتافيزيقيَّة نيتشه في علاقةٍ بالمستوى الأكسيولوجي، فإنه اهتمَّ أساسًا، وفي المقابل، بالهاجس الأنطولوجي الذي كان يحرِّك تفكيره في موقفه من نيتشه. وفي الواقع، إنَّ مسألة الكينونة هي التي مثَّلت سند هايدغر في توجُّهه النقدي حين كان يقرأ الفلسفة النيتشوية.

ولئن كانت مسألة الكينونة حاضرة إلى حدٍّ ما لدى نيتشه، إلَّا أنَّها لم تمثِّل حقيقةً في مدوَّنته الفلسفيَّة المسألة-الأم. ولم يكن نيتشه معنيًّا بالحقيقة والكينونة[138] ميتافيزيقيًّا، وإنَّما جينالوجيًّا من جهة الحرص على تهافت منطق تفكيرها لدى فلاسفة الأخلاق، ومنهم أفلاطون[139] خصوصًا، وكلّ مخلقني

(137) يُنظر بشأن مسألة الأفلاطونية المضادَّة تعريف نيتشه لفلسفته في علاقة نضاليَّة وفلسفة أفلاطون:
- موقف نيتشه من نفسه: "إنَّ فلسفتي، أفلاطونية مقلوبة: بقدر ما نكون أبعد عن الكائن الحقيقي، الأكثر صفاءً، الأكثر جمالًا، فيكون الأفضل. إنَّ الحياة هدف في المظهر".

Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome I, vol. I: La Naissance de la tragédie*, 7 [156], p. 306.

Voir : Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, p. 79; Martin Heidegger, *Nietzsche*, Pierre Klossowski (trad.), bibliothèque de philosophie, 2 vols. (Paris: Gallimard, 1989-2001), vol. 1, pp. 181-190, [1961 pour la 1ère éd. allemande].

(138) يُنظر مسألة الكينونة والحقيقة: جاك دريدا، المهماز: أساليب نيتشه، ترجمة عزيز توما، تقديم إبراهيم محمود (اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع، 2010)، ص 157-159.

(139) في ما يتعلَّق بصورة أفلاطون لدى نيتشه واستناد هايدغر إليها. يُنظر:
أوَّلًا: حقيقة الموقف النيتشوي: "أفلاطون نفسه يتَّسم بكونه أوَّل هجين كبير، وهذا مدوَّن في شخصيَّته كما في فلسفته. إنَّ نظريَّته حول المثل تجمع عناصر سقراطيَّة وفيثاغوريَّة وهيراقليطيَّة؛ لذلك فهو لا يمثِّل نموذجًا صافيًا". فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة سهيل القش، تقديم ميشيل فوكو، ط 2 (بيروت: المؤسَّسة الجامعيَّة للدِّراسات والنَّشر والتَّوزيع، 1983)، ص 43.
ثانيًا: ما يدعم هذا الموقف: "تكوِّن الأفلاطونيَّة المحاولة الكبرى للتفكير المسيحي الشَّرقي".

Jean Meyendorff, *Saint Grégoire: Palamas et la mystique orthodoxe*, maîtres spirituels (Paris: Seuil, 1959), p. 129.

ثالثًا: تخطئة ميشيل هار لقراءة هايدغر: "لا يُعزى تفكيره إلى أفلاطونيَّة مضادَّة؛ فخطأ القراءة الهايدغريَّة أنَّ لها لعبة جميلة في تبيان إلى أيِّ حدٍّ تولَّد التفكير النيتشوي من القلب".

Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, p. 10.

رابعًا: يُنظر أيضًا تسيب موقف هايدغر مع:

Jean-Pierre Cotten, *Heidegger*, microcosme/écrivains de toujours (Paris: Seuil, 1974), pp. 98-101.

الحياة والفكر عمومًا. كما كان اهتمام نيتشه منصبًا في الأساس على ما يخدم الحياة ويثريها أكثر من الكينونة والكائن، بل إنّه يعمل على مصالحة بين الإنسان والكينونة[140].

(140) يمكن الرجوع إلى توكيد بيير بودو على ذلك من جهة اعتباره نيتشه "مُعْدِمًا للمناقضة التقليدية الموجودة بين الكينونة والإنسان":

Pierre Boudot, *L'Ontologie de Nietzsche*, initiation philosophique 95 (Paris: Presses universitaires de France, 1971), p. 89.

الفصل الثالث

في الفروق بين حدَّيْ الإتيقا والأخلاق

"مبدئي الأعظم: ليست هناك ظواهر أخلاقيّة، وإنّما يوجد فقط تأويل أخلاقي لهذه الظّواهر. هذا التّأويل نفسه من معدن أخلاقي أرفع"[1].

تقديم

ما الحادث الفلسفي الذي يدعونا إلى طرح مشكل الفروق بين الإتيقا والأخلاق في المتن النيتشوي؟ أليس مفهوم الأخلاق هو الأكثر شيوعًا في اصطلاح نيتشه؟ لكن ألم يقم نيتشه في الوقت نفسه بطرح الأخلاق للنّقد الفلسفي؟ ثمّ ألا تخشى انكشاف ستور جماع أخلاقنا من الخير والشّر إنْ نحن عزمنا مع نيتشه على هتك حجب الأخلاق بالنّقد؟ لربّما أعرب نيتشه بدوره عن هكذا خيفة، لقوله: "إنساني، مفرط في إنسانيته. إنّنا لا نستطيع تأمّل الأخلاق من دون أن نطّهّر وأن نكتشف لاإراديًا لذواتنا أخلاقيًا"[2].

فما الخطورة التي تمكّنت من فلسفة الأخلاق حتى تحفّزنا على التعاطي مع الأخلاق وكأنّها موصومة بالسّلبية؟ أيُرَدُّ ذلك إلى اعتقادنا أنّ الإتيقا موسومة

(1) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome XII: Fragments posthumes (Automne 1885-Automne 1887)*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes établis et annotés), Julien Hervier (trad.) (Paris: Gallimard, 2007), 2 [165], p. 150.

نفهم كذلك منذا تقدّم أنّ التّأويل في صيغته النيتشوية هو من مناظر النّقد الإتيقي. وهو يقيم محاورة أو مقاربة لما يسميه نيتشه "لعبة" بين ما هو "عمق" وما هو "سطح".

(2) Ibid., 1 [9], p. 22.

بميسم الإيجابيّة؟ ألا نخشى فلسفة القيم الراهنة من الانتهاء إلى صناعة أيديولوجيا قيمية تقوم على تقريظ الإتيقا؟ فما الرّوابط الممكنة بين الإتيقا والأخلاق؟ وهل يقوم التناسب بينهما أصلًا، وكما هو في مألوف فلسفة أخلاق الخير والشّر، على التضادّ بالضّرورة؟

أولًا: من التحديد النيتشوي السّلبي للأخلاق إلى قسوة النقد الفلسفي

هل يمكن أن يُردّ سلب نيتشه للأخلاق إلى أنّ الأخيرة كانت تقوم بـ "دور السّحر الدّفاعي، الذي يدفع الأذى أو يبعد الضّرر"[3] عن البشر؟ ما عساه يكون المعيار الفلسفي الذي يميّز به نيتشه سلبيّة الأخلاق البشريّة؟ يتمثّل هذا المعيار في لازمتين من لوازم التّفكير الفلسفي بحسبه، وهما: التّفكير المعادي للحياة من فرط خلقتها وحبس أنفاسها في منظوريّة منحطّة، ثُمّ الردّة التي هي للتفكير عن درب الحس السّليم في النّظر إلى الظّواهر المفكّر فيها. من هنا كانت حماسة نيتشه الفلسفيّة في الدّفاع عن واحديّة الحياة والتّفكير، التي لا فكاك لعناصرها المتكثّرة. ومن ثَمّ، يحدّد لنا تعريفًا نافيًا للأخلاق مقدار نفيها للحياة والاستهانة بها. ويقول في هذا السياق: "جيّدًا، هاهنا بالفعل، قناعتي: الأساتذة وقادة الإنسانية، بمن في ذلك اللّاهوتيون، كانوا كلّهم منحطّين ودونما استثناء: من هنا تأتّى قلب جميع القيم إلى قيم معادية للحياة، ومن هنا تأتّت الأخلاق ... تعريف الأخلاق: مزاج المنحطّين، مع خلفيّة التّفكير (الموفّقة!) في الانتقام من الحياة. وأنا آخذ جدًّا بهذا التعريف"[4]. من المؤكّد بالنسبة إلى فلسفة الحياة النيتشوية أنّ الاستزادة من أسباب تعظيم الحياة وتوقيرها هي اقتضاء فلسفي- قيمي رهانه تأمين التآلف مع الحياة.

---

(3) شاكر عبدالحميد، الخيال: من الكهف إلى الواقع الافتراضي، عالم المعرفة 360 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2009)، ص 460.

(4) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes. tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner; Crépuscule des idoles, L'Antéchrist, Ecce homo, Nietzsche contre Wagner*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Jean-Claude Hémery (trad.) (Paris: Gallimard, 2004), "pourquoi je suis un destin," § 7, p. 340.

إذا كان من المفترض فلسفيًا أن يكون التّفكير تدبيرًا عقليًا محكمًا، فإنّ كمون عنصر الخلقنة في تجربة التّفكير الفلسفي هو الذي نحا بالفلاسفة إلى إسقاط الأخلاقوية على التّفكير. وهكذا، تبيّن أن الحياة ليست هي الخاضعة وحدها لمفعول الخلقنة، وإنّما أيضًا التّفكير نفسه. وفي هذا السياق، يكشف النّقد المجذري، الحريص على حدّ الأخلاق، عن حقيقة سلبيتها الثاوية فيها؛ وإذّاك "ليست الأخلاق سوى تأويلٍ - أو هي بأكثر دقّة تأويل خاطئ - لبعض الظّواهر"[5].

يكمن الخطأ، إذًا، في الفهم والتقويم؛ إذ يحتاج تقدير الظّواهر إلى أداةٍ تعبّر الظّاهرة على النّحو الذي هي عليه فعلًا. ولمّا كانت الحياة والفكر نيتشويًا في تواشج، فإنّ العنف الأخلاقي يطاولهما بالتساوي. ولمّا كان من الممكن إقامة تميز منهجي فحسب بين الفكري والحياتي، فإنّ الكشف النيتشوي للأخلاق هو كشف فلسفي عمّا في جوهر الأخلاق من عنصر منافٍ للحياة وحابسٍ لأنفاس الفكر. وفي هذا السياق يقدّم نيتشه تعريفًا ثالثًا للأخلاق، ومفاده أنّ "جوهر الأخلاق وقيمتها التي لا تقدّر بثمن هي[6] أنّها إكراه طويل"[7]. وإذا كانت الأخلاق تجبّرًا، فهل يكون المقصد الفلسفي إيجاد جنسٍ أخلاقي مغاير يسمّى إتيقا ولا يقوم إلّا على العناية بالذّات؟ ما كان نيتشه عدميًا سلبيًا حتى يقع في خطأ تقويض الأخلاق دونما بناء لبديلٍ قيمي يقوم على أساس الفرق معها[8]؛

(5) Friedrich Nietzsche, "Crépuscule des Idoles ou Comment philosopher à coups de marteau," dans: Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner*, § 8, p. 97.

(6) الصحيح: هو. (الناشر)

(7) فريدريك نيتشه، "في تاريخ الأخلاق الطّبيعي"، في: فريدريك نيتشه، ما وراء الخير والشّر: تباشير فلسفة للمستقبل، ترجمة جيزيلا فالور حجّار، مراجعة موسى وهبة (بيروت: دار الفارابي؛ بئر مراد رايس، الجزائر: المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، 2003)، فقرة 188، ص 130.

(8) يقترن النّقد بإقامة البديل عند نيتشه. يُنظر: فريدريك نيتشه، العلم الجذل، ترجمة سعاد حرب (بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنّشر والتّوزيع، 2001)، الكتاب الثّاني؛ حيث يؤكّد هذا الاقتران بالقول: "لا يمكن الهدم إلّا بالخلق: فقط الخلّاقون يستطيعون أن يزيلوا! لكن، لا ننسَ على الإطلاق: يكفي خلق أسماء جديدة، تقديرات جديدة، احتمالات جديدة؛ لكي يتمّ على المدى الطّويل خلق 'أشياء' جديدة" (فقرة 58، ص 72).

فلقد تملّك "الرويّة والشجاعة ليتساءل ما إذا لم يكن صراعه ضدّ الأخلاق هو نفسه من معدن أخلاقي"[9].

إذًا، ما الذي تعنيه قسوة النّقد الفلسفي؟ إنّه النّقد الموسوم بشدّة القول الإتيقي المناهض لقيم أخلاقيّة سالبة للحياة. ما العيب، إجمالًا، في القيم الأخلاقيّة بحسب نيتشه؟ إنّه أخلاق منحطّة، وفي تفكيره الفلسفي "نجد أنّ نقده الأخلاقي قد أصبح يكوّن جزءًا أساسيًا من تاريخ الأخلاق"[10]، وما خطورة مفعولها في حياة البشرية؟ إنّها نافية لها، وما أداة الأخلاق في إذاية العنصر النّبيل في النّوع البشري؟ إنّه الرُّعب. هذه هي مجمل الأسئلة التي سنحاول الإجابة عنها في ما يلي:

– قد لا يكمن عنصر انحطاط الأخلاق السّائدة في الحكمتَين الشّعبيّة والفلسفيّة، أحيانًا بحسب نيتشه، في الشّر غير المتعمّد الذي قدْ يُؤتَى عن جهالةٍ بمفترضاتٍ إتيقيّة. ومن ثَمّ، "كما تسقط اللاأخلاقية بطبيعة الحال عن الإيذاء غير المتعمّد؛ إذْ يكون الفعل، هنا، محكومًا بالصدفة. هل يوجد، إذًا، إيذاء متعمّد لا يتعلّق الأمر فيه بوجودنا، وبحماية راحة حياتنا؟ هل يوجد إيذاء بدافع الشر المحض، في القسوة مثلًا؟"[11]. فكيف تعالج الأخلاق الحياة والوجود الاجتماعي للبشر؟ أيكوّنان بالنسبة إليها موضوعًا للتوقير والإجلال، أم للتحقير والإذلال؟

يمارس نيتشه قسوته ويفعّلها ضدّ صيغةٍ ما من صيغ التعامل مع الحياة والإنسان والظّواهر. وهذه الصّيغة هي ما سُمّيت الخلقنة، أي إضفاء مسحة أخلاقية على المنظور فيه. وعلى هذا النّحو، تتمكّن الأيديولوجيا المتمذهبة أحيانًا من صاحبها، أو بالأحرى من فريستها، كما أنّ الأوهام الأخلاقيّة تتمكّن هي الأخرى من الأفراد والجماعات. وعكس ذلك، يدعو نيتشه إلى التخلّي عن

(9) Olivier Reboul, *Nietzsche, critique de Kant*, collection sup. le philosophe 113 (Paris: Presses Universitaires de France, 1974), p. 155.

(10) فؤاد زكريا، نيتشه، سلسلة الفكر الغربي، ط 2 (القاهرة: دار المعارف بمصر، 1966)، ص 105.

(11) فريدريك نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته: كتاب للمفكرين الأحرار، الكتاب الأوّل، ترجمة علي مصباح (بيروت/ بغداد: منشورات الجمل، 2014)، فقرة 104، ص 105.

الخلقة، وذلك لاعتبار "القسوة ولاعدالة معالجات الخلقة بترويض ضروري، يكوّنان أساس الفضائل الأرفع"[12]، بل إنَّ نيتشه يذهب إلى حدِّ اعتبار الخلقة مفعول الأخلاق الضّار بالبناء الاجتماعي للنّاس، لأنَّ "الـبناء الاجتماعي من دون تراتبيّة محال: إنَّ الامتناع عن العنف والانتهاك والاستغلال المتبادل، والمساواة بين إرادة الذّات وإرادة الآخر، يمكن أن يصيرا، بمعنى معيّن وعام، من مكارم الأخلاق بين الأفراد إذا ما توافرت الشُّروط الملائمة لذلك (أعني تماثلهما الفعلي في مقدار القوّة ومقياس القيمة، وتعاضدهما ضمن جسم واحد)"[13]؛ فكلّما تعاظم الانتقام من الحياة بتهجينها عبر أفعال الترويض الأخلاقي، ضَعُفَت وتصيّرت شاحبة ذليلة، بل إنَّ المنحط يتضامن وأشباهه ضدَّ الحياة وإرادة تعافيها؛ ذلك أنَّ ما يرعبهم فيها هو السُّلّم التفاضلي المحدِّد للمراتب البشرية في مستوياتها المختلفة. غير أنّه "ما إن يُؤخذ بهذا المبدأ على نطاق أوسع وصولًا إلى عدّه مبدأً أساسيًّا للمجتمع، حتى يتبيّن على ما هو عليه: إرادة لنفي الحياة ومبدأ انحلال وانحطاط"[14].

فما الذي ينبغي فعله بحسب نيتشه؟ إنّه يلتزم بضرورة "دفع تفكيرنا إلى العمق الأقصى، والامتناع عن كلِّ ضعفٍ حسّاس: إنَّ الحياة، جوهريًّا، استيلاء، وانتهاك، وغلْب للغريب والضّعيف، وقمعٌ وقسوةٌ وفرضٌ للأشكال الخاصّة، واستيعاب، بل هي على الأقلّ، وفي أرحم الحالات، استغلال"[15]. فمن أين للأخلاق بهذه المقدرة على إذعانِ الأفراد وإخضاعهم لأسوأ القيم يتبادلونها ويمجّدونها؟ وما أداتها في ذلك؟

- إنَّ هذه الأداة من طبيعة سيكولوجيّة: التّرهيب والرُّعب. يقول كوناس: "هكذا أوجدت كلُّ أخلاق ألوهيتها بواسطة الرُّعب. وكلّما كان المقتضى

---

(12) Paul Valadier, *Nietzsche: Cruauté et noblesse du droit*, le bien commun (Paris: Michalon, 1998), p. 61.

(13) فريدريك نيتشه، "ما النّبيل؟"، في: نيتشه، ما وراء الخير والشّر، الفصل التّاسع، فقرة 259، ص 245.

(14) المرجع نفسه، ص 245-246.

(15) المرجع نفسه، ص 246.

الإتيقي أكثر حزمًا، كانت تربية الكائنات البشريّة أكثر قسوة"[16]. فما خطر الرُّعب الأخلاقي؟ إذا مُورس الرُّعب على الأذلّاء والعبيد فإنَّهم يختزنون ذلك، فيكوِّن لديهم طاقة غلٍّ نفسيٍّ. وهي شحنة باطنية مَرَضيّة تتضخّم وتتضاعف باستمرار. وبهذا الغلّ، تتضاعف الحاجة النّفسيّة إلى مزيد من التقنّع بالأخلاق وخلقنة الأمور. يجري ذلك كله بحثًا عن انسجام اجتماعي عبر مناظر الأخلاق.

وبناء عليه، تتحوَّر القيم الأخلاقيّة، وتتزيَّف أكثر، بجعلها حافزًا متأهّبًا لمراس الانتقام متى سنحت الفرصة. وعلى هذا الأساس، "يعتقد نيتشه بأنَّ الحياةَ طافحة بالشُّرور والقسوة، وأنَّ الإنسان القديم كان يشعر بنشوة كبرى، وفرحة عظمى، بارتكاب أشدّ أعمال البطش والقسوة. ويُعْتَقَدُ بأنَّ الإنسان أشدّ الحيوانات قسوة، ويشعر بسعادة كبرى لا يضاهيها شيء من السّعادة عندما يشاهد مناظر صراع الثيران، وأعمال الصَّلب، وغيرها من المآسي والمناظر المؤلمة"[17]. لذلك، تكون القسوة الفلسفيّة مُدْرَكَةً نيتشويًّا، أي هي في تفكيره الإتيقي بمنزلة ذراع الموازنة العكسيّة للعنف والرُّعب المسلّطَيْن على الحياة من قِبَلِ العامّة. وهكذا نجده يقول: "مَنْ ليس له قلبٌ قاسٍ منذ الصِّغر، فلن يقسو قلبه يومًا. إنَّ نبلاء وصناديد يفكِّرون هكذا هم أبعد ما يكون عن تلك الأخلاق التي تعدّ التراحم أو الفعل الغيري أو التنزُّه عن الغرض بالذّات علامة على الخلقي"[18]. ومن ثمّ، يكوّن نيتشه للإتيقا الفلسفيّة ممكنات الالتزام بالقسوة، بما هي شدّة تقوم على مناهضة اللَّئيم الأرذل، وتعزيز القوّة في الكريم الشَّهم.

على أنَّ الشدَّة، هنا، غير الفظاظة، وهي ليست، أيضًا، من الفظاعة، ولكنَّها من مناعة الخلقيّة المتسامية والمحتقِرة للضَّحل من الأمور كلِّها (العلاقات والممارسات والأقوال... إلخ). و"على نقيض كلّ الخلقيات المروَّضة المدجّنة، سواء أكانت مسيحيّة أم غير مسيحيّة، قام نيتشه بوضع نظامه الخاص

(16) Tarmo Kunnas, *Nietzsche ou l'esprit de contradiction: Étude sur la vision du monde du poète-philosophe* (Paris: Nouvelles éditions latines, 1980), p. 137.

(17) ول ديورانت، قصّة الفلسفة: من أفلاطون إلى جون ديوي، حياة وآراء أعاظم رجال الفلسفة في العالم، ترجمة فتح الله محمّد المشعشع، ط 6 (بيروت: منشورات مكتبة المعارف، 1988)، ص 529.

(18) نيتشه، "ما النّبيل؟"، فقرة 260، ص 248.

القاسي، من أجل تربية نخبة إنسانيّة"[19]. أمّا الخطأ في أخلاقويات الضّعفاء فيُدْرَكُ على نحوٍ أخلاقي. وإذا كان الخطأ، عمومًا، مجرّد عوج في الفعل البشري، وسوء تقدير في تدبُّر الأمور، فإنّ نيتشه يربط الخطأ بنشأة الأخلاقيّة في الإنسان، لأنّ النكوصيين يرون فيه "دَيْنًا"[20].

إنّه خطأ الحياتي، في الأساس، لأنّه انحراف في المقتضيات الحياتية الطبيعيّة للقول والفعل، حيث تُنْتِجُ الأخلاقويّة بأداة رعبها ضميرًا شقيًا، فتستحيل النّفس البشريّة للعبيد والخدم إلى قوّة للضّغينة. أمّا قيمة الخطأ الذي تأتيه العامّة، فتكمن في استثمار أخلاق القسوة، أو الإتيقا، له، للاستقواء على الضّحالة والرّداءة، فتقتدر الذّات المحتقِرَةُ لكلّ دونيّةٍ على تجاوز ذاتها في اتجاه ما يجب أن تكون عليه إرادة الحياة. إلّا أنّ "رهطًا بأكمله من أصحاب 'المثالية' الأكثر شرًا، رهط يمكن للمرء أن يلاقيه لدى الرجال أيضًا [...] هدفه تسميم الضمير المعافى والسُّلوك الطبيعي في الحبّ الجنسي ... وكي لا أدع أيّ مجال للشك حول رأيي الصادق بقدر ما هو قاس، أريد أن أعلن لكم عن أحد بنود قانوني الأخلاقي ضدّ الرذيلة: تحت اسم الرّذيلة أكافح ضدّ أيّ ضرب من ضروب معاكسة الطبيعة، أو إذا ما كنّا نفضّل كلامًا أجمل، ضدّ المثاليّة"[21].

إنّ الاستنتاج الرّئيس مِمّا سبق بيانه أنّ رؤية نيتشه للإنسان والحياة تقوم، عمومًا، على اعتبار القسوة عمادًا للتسامي والرّفعة ونضج القيم الفاضلة. لذلك، فهو يُبْقِي على القسوةِ، ويمتدحها سلوكًا إتيقيًا لازمًا للذّوات المتفلسفة ضدّ عنف العامّة الأخلاقي. وفي نظر روبرت ميسراهي، فإنّ "تقريظ القسوة، وتبعًا لذلك، فإنّ إرادة القسوة الغريزيّة في تكوُّن 'السّعادة' بحسب نيتشه، ليست موجّهة فقط لإشهار نقد الأخلاق، كما نرى ذلك أيضًا في الجنيالوجيا، وفي

(19) بانكو لافرين، نيتشه، ترجمة جورج جحا، سلسلة أعلام الفكر العالمي المعاصر (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973)، ص 135.

(20) André Clair, *Éthique et humanisme: Essai sur la modernité* (Paris: Cerf, 1989), p. 112.

(21) فريدريك نيتشه، "ما الذي يجعلني أكتب كتبا جيّدة"، في: فريدريك نيتشه، هذا هو الإنسان، ترجمة علي مصباح (كولونيا: منشورات الجمل، 2003)، فقرة 5، ص 77.

مذهب الاصطفاء. ولتقريظ القسوة هنا بالتساوي وظيفة تأسيس الرّابط بين موضوع العود الأبدي والاصطفاء"[22].

كيف للتّفكير الفلسفي إذًا أن يزدري العنف؟ وهل بإمكانه أن يقوى على ردّ مثل هذا العنف الذي لا يطاول الفعل المُنْجَز تحت أقنعة الأخلاق فحسب، وإنّما يطاول أيضًا جميع القيم الفنّيّة والثقافيّة والتاريخيّة ... إلخ.

ثانيًا: معاني اللّاأخلاقيّة

تحدّث نيتشه كثيرًا عن اللّاأخلاقية واللّاأخلاقي في سياق نقده الجذري للأخلاق السّائدة. وكيفما كان أمر هذه الأخيرة، وما قد يفضي إليه تعاطي النّقد الفلسفي معها، فإنّها تستحيل جميعها إلى لاأخلاقيّة لأنّ "الأخلاق خاضعة لفعل الاستحالة الدّائم"[23]، وهي تشكّل بذلك جماع النّقد الذي أسّسه نيتشه بشأن القيم البشريّة عمومًا، باعتبار أنّ القيم السّائدة كلها[24] هي محاولات لإضفاء الصحة الأخلاقوية. والواقع، لا تَعَيُّن للأخلاق في أرض الأفعال البشريّة، وإنّما توجد جملة من الأحكام الأخلاقيّة التي لا تغدو سوى مفردات لغة. ومهما تكن أقنعة الأحكام الأخلاقيّة، فإنّ بإمكاننا "افتراض تكوينها واقعيًا، دوافع للأفعال. لكنّها، أيضًا بهذه الكيفيّة أخطاء، وهي بذلك أسس كلّ حكم إتيقي، وهي التي تحثّ النّاس على أفعالهم الأخلاقية. تلك هي وجهة نظري: غير أنّني أريد أن أكون آخر مَنْ لا يعلم أنّه تولّد في العديد من الحالات ريبة فطنة من وجهة النّظر الأولى"[25]، التي "تؤكّد أنّ الأخلاقية لا توجد إلّا في الكلام"[26].

---

(22) Robert Misrahi, *Qu'est-ce que l'éthique?. L'Ethique et le bonheur*, U. Philosophie (Paris: Armand Colin, 1997), p. 62.

(23) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome IV: Aurore. Pensées sur les préjugés moraux; Fragments posthumes: Début 1880-printemps 1881*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Julien Hervier (trad.) (Paris: Gallimard, 2000), livre deuxième, § 98, p. 81.

(24) سواء أتعلّق الأمر بأخلاقيّات اللّاهوت المسيحي أم بالبرجوازيّة اللّيبراليّة أم بالحكمة الشّعبيّة أو الفلسفيّة.

(25) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome IV: Aurore*, livre deuxième, § 103, p. 83.

(26) Ibid., p. 82.

وبما أنَّ الأمر على هذا النَّحو من التجريد والقداسة، فسيتعيَّن النَّقد في مفهوم "السَّلب" النَّافي عن كلِّ أخلاقيَّة خلقيَّتها. وثمة "طريقتان في سلب الأخلاقية"[27]: الأولى تخصُّ المعنى، والثَّانية تخص الفعل.

يحدِّد نيتشه السَّلب، بما هو حركة نقديَّة جذريَّة تفضي إلى قلب في معنى قيمة الأخلاقيَّة، بردِّها إلى اللَّاأخلاقيَّة. وفي نظره "يوجد في العمق، سلبيان يشملان عندي لفظ اللاأخلاقي. أنكر بدءًا نمط إنسان قد نُزِّل الأرفع إلى الآن؛ أهل الخير، ومريدو الخير، والمحسنون؛ وأُنكر من جهة أخرى نوع أخلاق قد فُرضت وسادت بما هي أخلاق في ذاتها؛ أخلاق الانحطاط، أو، أكثر عيانًا، الأخلاق المسيحية. سيكون مباحًا اعتبار الإنكار الثاني بوصفه الأحسم"[28].

فاللَّاأخلاقي يُقَالُ على نحوَيْن متغايرَيْن، والفرق القيمي بينهما بيِّنٌ في فلسفة الإتيقا النيتشوية. من هذا المنطلق يكون اللَّاأخلاقي: إمَّا الفاعل الأخلاقي المرتهن في أخلاق الخير والشَّر، والملتزم بها في تقديره لأفعاله، وعلاقته بذاته وبالآخرين، وإمَّا هو عكس ذلك تمامًا، أي الفاعل الأخلاقي المؤسِّس لشرعته من أخلاق ما وراء الخير والشَّر. في الحال الأولى توسم لاأخلاقية اللَّاأخلاقي بالسَّلبية لعجزه عن إدانة الصَّنافة الأخلاقيَّة القائمة وتجاوزها. أمَّا في الحال الثَّانية، فتوسم بالإيجابيَّة لاقتداره على إدانة الصَّنافة الأخلاقيَّة القائمة وبناء إتيقاه في ما ورائها. وفي الحالتين يسمّي الإنسان لاأخلاقيًّا مع فرق في التَّقدير. فما المَعْنَيَانِ اللذان يحملهما نيتشه على اللَّاأخلاقية، وتبعًا لذلك على اللَّاأخلاقي؟

• تتحدَّد لاأخلاقية الأخلاق السَّائدة على أساس أنَّ أمر النَّظر إلى القيم الأخلاقيَّة لا يقالُ إلَّا في علاقة بالمنظوريات الأخلاقية المتفاضلة من جهة مراتبيَّتها. غير أنَّ المنظور الفلسفي النيتشوي، بما هو منظور نقدي، يعتزم – مثلما بيَّنَّا آنفًا – سلب الأخلاق وتهديدها في يقينها بذاتها. يقول نيتشه: "إنِّي أنفي، إذًا، الأخلاقية مثلما أنفي الخيمياء: يعني أنِّي أنفي مصادراتها. ولكن،

---

(27) Ibid.

(28) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner*, "pourquoi je suis un destin," § 4, p. 335.

ليس لوجود خيميائيين يعتقدون في هذه المصادرات ويتصرّفون بالنّظر إليها. وكذلك أنفي بالتساوي اللّاأخلاقية: ليس لكون العديد من النّاس يشعرون بأنّهم لاأخلاقيون، وإنّما في الحقيقة بسبب شعور من هذا القبيل"[29]. ففيمَ يتمثّل عنصر اللّاأخلاقية المشين في كلٍّ من عنصري الأخلاقية واللّاأخلاقيّة اللذين نفاهما نيتشه بذات القرار الفلسفي-الإتيقي؟

يتمثّل العنصر اللّاأخلاقي وسلبيّته في أنّ الأخلاق هي، بالدّرجة الأولى، قيم الارتهان للخير والشّر بما هي أحكام أخلاقيّة؛ فعنصر الخلقنة يتمثّل في ما يضفيه الإنسان إلى ذاته والحياة والآخرين والقيم من مفاعيل مرضه وعجزه، فالخلقنة ضدُّ تعافي الإنسان والحياة. ثمّ تتمثّل اللّاأخلاقيّة ثانيًا، في التظاهر بلباس حلية الفضائل الأخلاقيّة (قولًا وسلوكًا ظاهريًّا). وعنصر اللّاأخلاقيّة في لاأخلاقيّة الإنسان قوله خلاف ما يُضمِر، وإتيانه من الأفعال أبخسها. وفي الحالتين، نستنتج من إدانة نيتشه للأخلاقية واللّاأخلاقية أنَّ ثمّة شعورًا بالقرف من قيمهما معًا. ولذلك، "ينبغي عدم إنجاز العديد من الأفعال المسمّاة أخلاقيّة وعدم تشجيعها"[30]. فلماذا، إذًا، هذا العزوف الإتيقي عن بعض الأفعال الزّاعمة للأخلاقية؟ ربّما يعود الأمر، بحسب نيتشه، إلى أنّ "الخضوع إلى الأخلاق لا يتوفّر في ذاته على شيء أخلاقي"[31]. فكيف تفضي الأخلاق، بدورها، إلى إنتاج اللّاأخلاقية؟

إن ما يجعل الأخلاق منتجةً للّاأخلاقية استهجانها للكلّ بخلقنتها للكلّ، علاوة على أنّها تحقد على النّظيف والطّاهر والمتعافي من الأمور كلّها. وعمومًا، "إذا كان الأخلاقي هو الذي يعتبر الأخلاق مشكلًا"[32]، فإن ذلك سيمكّن نيتشه من التساؤل: "أليس الأخلاقي مناهضًا لمتطهّر؟ مفكّر يرى الأخلاق إعضالًا، ويراها تصنع مشكلًا؟ ألا يكون فعل الأخلاق لاأخلاقيًا؟"[33]. من المؤكّد أنّ

(29) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome IV: Aurore*, livre deuxième, § 103, p. 83.

(30) Ibid.

(31) Ibid., § 97, p. 81.

(32) Jean Lefranc, *Comprendre Nietzsche* (Paris: Armand Colin, 2003), p. 157.

(33) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VII: Par-delà bien et mal: Prélude d'une philosophie de l'avenir; La Généalogie de la morale: Un écrit polémique pour compléter et* =

تحوّل الأخلاق من منظور الإتيقا النيتشوية إلى لاأخلاقيّة كان نتيجة فظاعة التعاطي مع صور الحياة وصراع الإرادات البشريّة، وذلك بتوصيفها بصفات الخير والشّر وتضادّهما. فما معنى اللّاأخلاقي في تقديرات الحكم الإتيقي؟

يقول نيتشه: "'لاأخلاقي' تعني، إذًا، أنّ شخصًا ما زال لا يتفاعل، أو لا يتفاعل بما يكفي مع الدّوافع الذهنية الراقية والمرهفة التي نشأت عن الثقافة الجديدة الحاضرة؛ إنّها تدلّ على شخص ظلّ متخلّفًا، لكن بحسب اختلاف نسبي دومًا"[34]؛ فالصّورة التي رسمها المنظور الإتيقي للأخلاقي تجعل منه إنسان الوضاعة والعجز والعطالة؛ إنسانًا فاقدًا كلّ مقتضيات المخاطرة والإقدام على الحياة. فَمَنْ لا يجنح إلى أفق الترقّي بالذّات والحياة إلى مرتبة العلوّ والإصّعاد إلى أرحب الآفاق هو اللّاأخلاقي، وهو إلى هذا الحدّ موسوم بالسّلبيّة في نظر نيتشه. لكن، هل قُدّر للإنسان أن يصّعّد في سلّم القيم البشريّة فيتجرّد من لاأخلاقية أخلاقه؟ ألا يتطلّع نيتشه ويرجو "إطلاق النار على الأخلاق"[35]؟ ألا يمكن الإنسان، ولو مرّة واحدة، أن يستشعر في ذاته وزر مهانة اللّاأخلاقية جرّاء إسرافه رهن ذاته في أخلاقية قاتلة؟

يراهن نيتشه على ما يفرزه تطاحن المشاعر الأخلاقية واللّاأخلاقية في صميم الإنسان ذي الاستعدادات لاكتساب "الفضائل الذّكوريّة". لذلك، نراه يأمل في "أن يحقّر الرّجل من لاأخلاقيته: خطوة من السّلّم الذي في أعلاه سيخجل أيضًا من أخلاقيته"[36]. ألا يعني هذا مبدئيًا ضربًا من الترحزح الذّاتي من مواطن القبح البشري والشّين الأخلاقي وقهر لاأخلاقيته؟ ألا يمكن تطاحن المشاعر بداخل السّريرة الإنسانية أن يحفّز المرء على تجاوز معهود اعتقاده في

éclairer Par-delà bien et mal récemment publié, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Cornélius Heim, Isabelle Hildenbrand & Jean Gratien (trad.) (Paris: Gallimard, 2006), "Nos vertus", § 228, p. 146.

(34) نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، فقرة 42، ص 68.

(35) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner*, "Crépuscule des Idoles", "Maximes et traits", § 36, p. 67.

(36) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VII: Par-delà bien et mal*, 4ème partie: Maximes et interludes, § 95, p. 84.

التضادّ بين طرفَي الأخلاق: الخير والشّر؟ ليس اللّاأخلاقي، إذًا، الوضيع من النّاس الذي أدانه النّقد، وإنّما هو من منظور إتيقي، الإنسان الرّفيع. يقول نيتشه: "إنّي لا أنفي، وهذا مفروغ منه – ما دمت غير مجنون – أنّه ينبغي تجنّب ومحاربة العديد من الأفعال المسمّاة لاأخلاقيّة"[37]؛ ذلك أنّ المترفّع بأخلاقيّته عن صروف خيريّة الأخلاق وشرّها، وما اعتُقِدَ في تضادّها، لَقَادِر على الجنوح إلى ما وراء الخير والشّر.

وبناء عليه، ينشأ من منظور الإتيقا الفلسفية عند نيتشه إنسان مترفّع ومن طينة أخلاقية جيّدة ليكون لاأخلاقيًا من جنس آخر، وهو على غير معنى السيئ الذي حمله نيتشه على اللّاأخلاقي في صورة الإنسان اللّاأخلاقي الأوّل. لذلك يؤكّد بقوله: "كنتُ قد اخترت استعمال كلمة 'لاأخلاقي' في معنى آخر، بوصفه علامة مميّزة أو تمييزًا: أنا فخور بهذه الكلمة التي تميّزني من سائر البشر"[38].

– لاأخلاقيّة الإتيقي: من المؤكّد فلسفيًا أنّ الأمر يتعلّق – كما سبقت الإشارة – إلى اشتغال الإتيقا الفلسفيّة مع نيتشه على قاعدة الفرز بين مراتب النّاس والقيم والمنظورات، التي من يصدر خلال وجهة نظرها الحكم في هذا الاتجاه أو ذاك. إنّ استخدام نيتشه المفهوم الفلسفي-القيمي: اللّاأخلاقية، كان على نحوَين متغايرين يقتضي بدءًا التحلّل من المعنى الشّائع لصفة اللّاأخلاقي. ولهذا، "أوّل ما ينبغي أن نشير إليه عند بحثنا للنّقد الأخلاقي عند نيتشه، معنى 'اللّاأخلاقيّة' عنده؛ لأنّ المعنى الشّائع بيننا لهذه الكلمة، هو التحلّل من القواعد والمبادئ الأخلاقيّة؛ أي الدّعوة إلى نوع من الهمجيّة والإباحيّة في علاقات النّاس بعضهم ببعض. وعلى هذا النّحو، تفهم الأذهان السّطحيّة كلمة اللّاأخلاقيّة، التي تتردّد كثيرًا في نقد نيتشه للأخلاق"[39].

إنّ الارتقاء بالفهم إلى الدّرجة الثّانية من النّظر، أي النّظر الفلسفي، هو ما يتطلّبه الفهم الإتيقي لمفهوم اللّاأخلاقيّة في فضائه النّقدي. فَمَنْ هو اللّاأخلاقي

---

(37) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome IV: Aurore*, livre deuxième, § 103, p. 83.

(38) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner*, "pourquoi je suis un destin," § 6, p. 338.

(39) زكريا، ص 83.

الذي ترتضيه إتيقا نيتشه قسمه بميسم الإيجابيّة؟ إنّه المتظنّن بالسّائد من القيم الأخلاقيّة، وهو عين المتوحّد بتدابيره القيميّة ذاتها في ما وراء منطلقات الحكم الأخلاقي، خيْرها وشرّيرها؛ فاللّاأخلاقي هو النّاقد للأخلاق من أجل بناء الإتيقا. وهو لاأخلاقي من منظور نفسه لتساميه بقيمه في ما وراء الخير والشّر، ولاأخلاقي من منظور غيره لتمرّده وتطاوله على أخلاق الخير والشّر.

من هنا نستنتج أنّ نسبة الخير إلى الشّر لا تقوم، في إتيقاه، على التناقض، بل إنّه لا يفصل بينهما، وهو مَنْ يتجاوزهما بالتّساوي وبالعزم ذاته على مراس نقدٍ فلسفي بنّاء بهدمه للسّائد من الأخلاق. وعلى هذا النّحو، يعرّف نيتشه نفسه بما هو إتيقي: "إنّي من بعيد أكثر إنسان إثارة للغطّة لا نظير له قبْلاً؛ وهذا لا ينفي أنّه يتوجّب عليّ مستقبلًا أن أكون أكثر النّاس كرمًا. لقد عرفت الرّغبة والتلذّذ بالإفناء إلى حدٍّ يتوافق ووُسْعِي على الإفناء. وفي الاتجاهين، فأنا أطيع طبيعة ديونيزوسية لا تفصل 'الفعل' السّالب عن 'القول' المثبّت. إنّي أوّل لاأخلاقي وبهذا فأنا الهدّام بامتياز"[40]. فما هي مواصفات الصورة الفلسفيّة للّاأخلاقي-الإتيقي كما رسمتها الإتيقا النّاقدة؟

اشتقّ نيتشه من زرادشت "شخصيّة مفهوميّة"[41] لبناء صورة الإتيقي على أنقاض تهافت صورة الأخلاقي-اللّاأخلاقي المحدّدة آنفًا في المعنى الأوّل للّاأخلاقي. إنّ اللّاأخلاقي، بما هو الشّخصيّة الفلسفيّة الإتيقيّة، من منظور نيتشه، هو كائن لا مفكّر فيه بَعْدُ. وفي المحصّلة، لم يكن موضع استفهام فلسفي جدّي وصارم. يقول نيتشه: "ما سُئِلْتُ - ولكن ليكن الأمر كما يجب مساءلتي - ما الذي يعنيه اسم زرادشت على لساني، على لسان أوّل لاأخلاقي، لأنّ ما يشكّل التّفرّد التاريخي لهذا الفارسي هو أنّه على العكس منه تمامًا"[42].

(40) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, *tome VIII, vol. I: Le Cas Wagner*, "pourquoi je suis un destin," § 2, p. 334.

(41) Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, critique (Paris: Minuit, 1991), p. 62.

(42) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, *tome VIII, vol. I: Le Cas Wagner*, "pourquoi je suis un destin," § 3, pp. 334-335.

إنَّ الإتيقي إنسان لاأخلاقي، وزاهد في الأخلاق التقليديَّة؛ لأنَّه لا يبني ذاته إلّا باتخاذه من شرعة قيمه المتفرِّدة أداة يمجُّ بها معهود أخلاقه مجًّا. فما إن تتهافت الأخلاق بمفعول النَّقد الجذري، الذي اقتدر عليه زرادشت الحكيم، حتى تُقامَ الإتيقا، وهي اللّاأخلاقيّة؛ أي هي أخلاق ما وراء الخير والشَّر. فَمِنْ منظور هذه الأخيرة يكون الإتيقي إنسانًا لاأخلاقيًّا وهو ما يتعيَّن في صورة زرادشت الناشئة، لأنَّ "تجاوز الأخلاق لذاتها من منطلق الصدق، وتجاوز الأخلاقي لذاته ليحلَّ في نقيضه - فيَّ أنا - ذلك هو ما يعنيه اسم زرادشت على لساني"[43]. فما الذي انهزم في ابناء زرادشت الإتيقي؟ إنَّه أخلاق العبيد والانحطاط الرُّوحي لعصر الحداثة العدميَّة، حداثة أوروبا المعتدَّة بقيمها، والمفاخرة بمقولات الأخلاق العقليَّة الكانطيَّة.

لا يعترض نيتشه على أخلاق تقوم على التطلُّع إلى خدمة الحياة، وإنَّما ينسف بالنَّقد الأخلاق التي تتطلَّع بعُدَّة العقل نفسها إلى تأثيم الحياة. ولذلك، "دان أخلاقيون عِدَّةٌ نيتشه بوصفه 'لاأخلاقيًّا لتبنِّيه أولويَّة الحياة على حساب العقل'"[44]. وإذا كان من المفترض في الأخلاق الفلسفيَّة الأرستقراطيَّة ألّا تعارُض بين مبادئ العقل وقيمه، ومبادئ الحياة وقيمها، فقد جنحت رعاعيَّة الرُّواد الأعظم إلى افتراض التضادّ بين مفاعيل العقل ومقتضيات الحياة. ومن ثَمَّ، ترسَّبت في تاريخ القيم البشريَّة أنظمة أخلاقية تُختزل - في القراءة النيتشوية - في أخلاق العبيد الوضيعة وأخلاق السَّادة الرَّفيعة. إنَّ "نيتشه 'اللّاأخلاقي' هو قبل كلّ شيء أخلاقي، منظِّر للأخلاق. وليست تلك مفارقة. إنَّ نقد الأخلاق المسيحيَّة ('أخلاق العبيد') هو منطلق 'المراجعة'، تأكيد 'الألواح الجديدة' للقيم الأخلاقيَّة ('أخلاق السَّادة') هو غرضه الأخير"[45].

فهل يشكِّل مبدأ الدِّفاع عن حرمة الحياة والإنسان معيارًا إتيقيًّا لدى نيتشه في إدانته للأخلاق التقليديَّة؟ وتبعًا لذلك، هل "يكون مدح خلقية أخلاق

---

(43) فريدريك نيتشه، "لِمَ أنا قدر"، في: نيتشه، هذا هو الإنسان، فقرة 3، ص 156.

(44) Louis Corman, *Nietzsche psychologue des profondeurs* (Paris: Presses universitaires de France, 1982), P. 88.

(45) ستيبان أوديف، على دروب زرادشت، ترجمة فؤاد أيوب (بيروت/ دمشق: دار دمشق، 1983)، ص 40.

جديدة عين اللّاأخلاقية"[46]؟ لقد تبيّن لنا في هذا المعنى الثّاني (الإتيقي) من تشغيل نيتشه لمفهوم اللّاأخلاقيّة أنّه يعتزم توكيد أمرين اثنين: الأول تعافي الحياة، والآخر، مناعة قوى الذّات البشريّة واقتداراتها.

في ما يتعلّق بالمستوى الأوّل من عمل الإتيقي على تعافي الحياة، يمكن القول "إنّ نيتشه لا يطالب، إذًا، بنمط حياة قد يتعلّق فقط أو حتى بشكل رئيس بهذه الأفعال التي نعتبرها الآن لاأخلاقيّة"[47]؛ فإعادة تقدير الحياة "لا تُختَزَلُ في هذا النّوع من الغلب الجذري"[48] المحمول على معنى "تحرُّر تامٌ من كلّ القيم الأخلاقيّة"[49]. لكن، من الذي يتطلّبه هذا النّوع من حياة العلوّ والشّموخ والفتوّة والاقتدار؟ وما فضائل هذا الإنسان الإتيقي الذي يتّهمُ باللّاأخلاقيّة من منظور الأخلاق التقليديّة؟ لماذا تقبل فلسفة نيتشه توصيف شخصيّة زرادشت على ذلك النحو؟ هل لأنّه ينأى بذاته عن تلك الأخلاق ولا يبالي بحمق توصيفاتها الأخلاقيّة؟ أيرغب نيتشه في إبراز الفرق القيمي بينه وسائر الفلاسفة لاعتباره ذاته لاأخلاقيًا وهل توجد لدى اللّاأخلاقي النيتشوي رغبة أقصى من الرّغبة في الحياة؟ فمَن الذي يقوى على التفرُّد بحبِّ الحياة؟ إنّنا "نفهم في العمق هذا الإنسان ومقصد نيتشه منه: قويٌّ جريء ليس يهاب، محبٌّ للحياة، كأنّه من أتباع ديونيزوس وغير مسيحي بالمرّة"[50]. فما الفضائل التي يتفرّد بها هذا الإنسان اللّاأخلاقي: الإتيقي؟

ما يفضُلُ به هذا الإنسان عن غيره هو المقدرة على ممارسة السيادة على ذاته لتملُّكه أسبابها. إذًا، تخصُّ الفلسفة الإتيقيّة صورة الإنسان المغامر بولوج فضاء صراع الإرادات البشريّة بتمام الاقتدار بجملةٍ من الفضائل، وأهمُّها: أنَّ

---

(46) Lefranc, p. 157.

(47) ألكسندر نيهاماس، نيتشه: الحياة كنصٍّ أدبي، ترجمة محمّد هشام (الدّار البيضاء: إفريقيا الشّرق، 2008)، ص 249.

(48) المرجع نفسه.

(49) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1, Ecce Homo*, § 1, p. 300.

(50) جورج ميخائيل ديب، "مقدّمة"، في: فريدريك نيتشه، عدو المسيح، ترجمة جورج ميخائيل ديب (دمشق: دار الحوار للنّشر والتّوزيع، 2004)، ص 9.

لديه، أوّلًا، المقدرة على إحكام التوجيه الذّاتي للذّات في ما يتعدّى أوهام التضاد بين الخير والشّر، باعتبار أنّه "إذا أحسن إنسان توجيه ذاته، فليس لاختياره الخير ضدّ الشّر، وإنّما فقط لأنّه سخيّ (وهو ما ليس مقبولًا مطلقًا من قِبَل إنسان أخلاقي)"[51]. وسخاء الإنسان اللّاأخلاقي، هنا، هو إكرام الحياة في شخصه، وقيمه، وعلاقاته بالأرض والصّيرورة.

لذلك، تتّجه المعرفة الجذلى إلى تحلّي الإتيقي بميزة ثانية؛ تعني أنه "يجب أيضًا على اللّاأخلاقي أن يتحاشى إفساد البراءة"[52]"[53]. ولأنّ في تعافي البراءة تعافيَ مقوّمات الحياة الجديدة بأن تُعاش، وهو ما لا يقوى عليه مطلق إنسان، وإنّما جنس مخصوص من النّاس فحسب، فإنّ الإتيقي يستعيض عن إذابة أرض النّاس بالجنوح إلى إبداع القيم الخلّاقة. هذه هي ميزة ثالثة يُميَّز بها الإتيقي، وهو ما يحدّده جان غرانييه من جهة توصيفه "الإنسان الجيّد بما هو الإنســان غير المؤذي، الإنســان الذي يهيّئنا بلا توقّف لإبداع فضائل جديدة كي نســتحقّ العيش"[54].

الإنسان الذي تخيّره نيتشه صورةً للّاأخلاقي المقبول في إبقاه على نحو لامشروط، هو الذي يتملّك أسباب التّقرير؛ أي تدبُّره موقفًا مبدئيًا بشأن ما اختاره لذاته من قيم في فضاء توحّده بذاته. وفي المحصّلة، ينهي نيتشه رسم صورة الإنسان الصّارم وغير المرتاب في أمر قيمه وموقفه. وذلك ما سيكون رهن المقدرة التي "للمرء الذي كلّما اتّخذ قرارًا تحتّم عليه سدُّ الأذنين عن سماع أفضل حجّة مضادّة. تلك هي فضيلة الطّبع الصّارم"[55]. إنّ هذا الطّبع

---

(51) François Laplantine, *Le Philosophe et la violence*, coll. SUP (Paris: Presses universitaires de France, 1976), P. 68.

(52) عادة يقصد نيتشه بذلك "براءة الصّيرورة" "l'innocence du devenir". يُنظر:
Friedrich Nietzsche, *La Volonté de puissance: Essai d'une transmutation de toutes les valeurs, Études et fragments*, Henri Albert (trad.), Marc Sautet (index établi), le livre de poche, série classiques de la philosophie (Paris: Librairie générale française, 1991), § 280, p. 311.

(53) نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الخامس، فقرة 381، ص 243.

(54) Jean Granier, *Le Problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, l'ordre philosophique, 2ème éd. (Paris: Seuil, 1966), p. 129.

(55) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VII: Par-delà bien et mal*, 4ème partie: Maximes et interludes, § 107, p. 86.

هو هويّة مَن اختبر في ذاته مفاعيل الوحشة والوحدة في السرّ والعلن، وفي الوحدة والوحشة مع الذّات والجماعة. هو ذا ما كان عليه زرادشت المتفرّد بفضائل الإتيقا النّاقدة. فـ"نحن، اللّاأخلاقيين، هل نضرُّ حقًّا بالفضيلة؟ قليلًا، مثلما يفعل الفوضويون مع الأمراء"[56]؟ كلّا، فاندهاش نيتشه هذا إنّما هو عين سجيّة الإتيقي في ما وراء الورع الأخلاقي للأخيار والأشرار.

ثالثًا: وجوه التناسب بين الإتيقا والأخلاق

1 - روابط الإتيقا والأخلاق

إنَّ غرض نيتشه هو معالجة التَّصرُّف البشري في نسبته إلى الحياة، وذلك غرض إتيقي، في الأساس؛ إذ إنَّ المبحث الجينيالوجي منصبٌّ تمامًا على الأسباب والدَّوافع التي حادت بالفاعل الفردي عن جادَّة الحياة ونبلها. وفي هذا المقام، "فإنَّ مقاربة نيتشه للأخلاق تتضمَّن، إذا وافقنا على أفكاره، أنَّ طرق تصرُّفاتنا لن تظلَّ غير متغيّرة، فإنَّ همَّه الأوّل ليس هو المحتوى المتميّز لأفعال خاصّة، وإنّما الأسباب والدَّوافع التي تحكم فعلنا"[57]؛ فمردُّ التناسب بين الإتيقا والأخلاق هو حيازتهما صلة النَّسب ذاتها مع فلسفة القيم عمومًا، والأخلاقية خصوصًا. ولمّا كانت هذه القيم موثوقة، بدورها، إلى صيرورة الأفعال البشريّة، فإنّها شهدت في متابعة نيتشه لها، كثرة من الاستحالات والتبدُّلات. لكن، ما أساس هذه الاستحالة في صور القيم الأخلاقيّة؟

هذا الأساس هو منبت رابطة النَّسب التي بين الأخلاق والإتيقا. وهي رابطة الأخلاقي بما وراء الأخلاقي، وفي ذلك منقلب مقولة الخير والشّر على غير معهود معناها. أمّا مردُّه، فيُعزَى إلى "أنَّ إيجابيّة الصَّيرورة الأخلاقية تنشدُّ إلى ما يوجد في ما وراء الأخلاقي. ليست مقولة الخير والشّر مبرَّرة إلّا في ما وراء

(56) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner*, "Crépuscule des Idoles", "Maximes et traits", § 36, p. 66.

(57) نيهاماس، ص 250.

الخير والشرّ"[58]. ثمّ إنّها رابطة اتخذت بدورها مناظر عدّة، غير أنّ هذه المناظر تقترن بواحد من المنزعَيْن الشرطيَّيْن: إمّا تعظيم الحياة، وهو ما يجعل من أساس هذا التعظيم أساس إتيقا، أي أساس أخلاق جيّدة رفيعة، وإمّا بخس الحياة وتصغيرها، وهو ما يجعل من أساس أخلاق الخير والشر أخلاقًا سيّئة ودنيئة. أمّا إذا "شئنا أن نتحدّث منذ الآن عن 'تبدُّل في القيم'، فلا بدّ أن يكون واضحًا إذ ذاك أنّ مبدأ تحوُّل القيم في هذا الموقع إن هو إلّا عِظَمُ العلاقة بالعالَم أو صِغَرها"[59]. فما الذي يمكننا استخلاصه فلسفيًّا من التحوُّل القيمي في القيم الأخلاقيّة؟

بيّن جورج غودار أنّ التحوُّل في مناظر القيم الأخلاقيّة يُبْقِي على تــسـبٍ ما بين الإتيقي والأخلاقي في القيمة، وذلك تناظرًا مع تحوُّل القيمة إلى قيمة للرّفعة والتسامي، أو إلى قيمة للضّعة والتدنّي. وبناء عليه، فإنّ منقلب القيم هو الذي يجعل من القيمة إمّا قيمة إتيقيّة وإمّا قيمة أخلاق خير وشر. وعمومًا، فإنّ النّقد الذي أتى به نيتشه بشأن هذه الأخلاق هو الذي سيقضي بسلخ الإتيقا عن نهافت الأخلاق، لأنّ "الإتيقا هي ما يصير عالَم أخلاق: فالأخلاق في مجملها مغلّفة بدورها بإتيقا مفهومة بشكل آخر كليًّا"[60]؛ فالمختلف فلسفيًّا بين الإتيقي والأخلاقي هو تموقع القيمة من الحياة (رفعةً أو ضعةً). ومن ثمّ، تتأتّى منظورية الفلسفة النّقدية مع نيتشه تجاهها. ولمّا كانت أخلاق الانحطاط، مُدْرَكَةً نيتشويًّا، إسرافًا في السُّخط على قيم الحياة، فإنّ الإتيقا الفلسفيّة ستنتهي إلى إدانة الأخلاق بالنّقد لأنّها كانت دومًا أخلاق خير وشر، سواء في إدبارها عن الحياة أو في إقبالها عليها، ففيم يتمثّل سموُّ الإتيقا على الأخلاق؟

2 – تسامي الإتيقا على الأخلاق

ما الذي يعنيه التسامي القيمي للإتيقا على الأخلاق؟ هل في الإتيقا ما به تفضُّلٌ قيميٌّ على الأخلاق؟ أيعني ذلك أنّنا أمام دَرَجة ثانية من الأخلاق

(58) Clair, p. 129.

(59) أويغن فنك، فلسفة نيتشه، ترجمة إلياس بديوي (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1974)، ص 111.

(60) Georges Goedert, *Nietzsche critique des valeurs chrétiennes: Souffrance et compassion* (Paris: Beauchesne, 1977), p. 210.

البشريّة؟ وهل تقتضي رفعة أخلاق الإنسان بالضّرورة أن يكون أخلاقيًا؟ يمكن الإنسان في منظور الإتيقا الفلسفيّة مع نيتشه أن يصبح إتيقيًا ذا أدبيّة تخصُّه من دون أن يكون مرتهنًا بأخلاق الخير والشّر. وفي هذا المقام يقول: "إنّنا نصير متخلّقين، ليس لأنّنا أخلاقيون[(61)]"(62). فهل يعني التخلّق تأدُّبًا بآداب الخُلُق الرّفيع أو ما سمّيَ الإتيقا؟ فَبِمَ تتسامى الإتيقا على الأخلاق؟

- يتعلّق الأمر بتميُّز أدبي. وقد يكون مردُّ هذا التسامي الإتيقي إلى نأي السّادة النبلاء من النّاس بأنفسهم حتى لا يختلطوا بالارتكاسيين ومتاهاتهم. إنَّ إقامة الفرق القيمي هو من عمل النّقد الجذري للفلسفة. أمّا بيانه على النّحو الذي يجعل ممّا هو إتيقي أجلّ وأسمى ممّا هو أخلاقي، فهو مِنْ عمل الإتيقا. وبناءً عليه، يستند تطلُّع الإتيقا الفلسفيّة بدءًا، إلى موقف تقدي من الأخلاق، وإلى إدانة الأخلاق والعسف عليها. فيمكن القول تبعًا لذلك، "إنَّ انتصار مثل أخلاقي يتمُّ بمساعدة نفس الوسائل "اللّاأخلاقية"، مثل كلّ انتصار آخر: بالعنف، والكذب، والنّميمة، والظُّلم"(63). تقوم الإتيقا، إذًا، على نسف اللّاإتيقا، أو بالأحرى تُشتَقُّ الإتيقا من الأخلاق. وهذا يعني في نظر الذّات الإتيقيّة المتفلسفة على نحو نيتشوي، العزم على توكيد الإتيقا عبر سلب الأخلاق (التي هي عينها اللّاأخلاقيّة). ثمّة في هذا الموقف الفلسفي، إذًا، ما يحيلنا إلى موقف نيتشه السّابق والقائل "إنَّ الأخلاق ذاتها حالة خاصّة من اللّاأخلاقية"(64). فما الوجه الإتيقي في هذا الحكم على كمون اللّاأخلاقية في صلب الأخلاقية؟ هل لأنّ "اللّاأخلاقية لا يمكنها أن تُدَانَ لأنّه لا يمكن تجنُّبها"(65)؟

---

(61) من أهل أخلاق الخير والشّر.

(62) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome IV: Aurore*, livre deuxième, § 97, p. 81.

(63) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome XII: Fragments posthumes*, 7 [6], p. 268.

(64) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome XIV: Fragments posthumes (Début 1888 - Début Janvier 1889)*, Mazzino Montinari & Giorgio Colli (textes et variantes établis), Jean-Claude Hémery (trad.) (Paris: Gallimard, 2008), 14 [134], p. 105.

(65) نيهاماس، ص 248.

- يتعلّق الأمر بتميُّز سياسي-اجتماعي[66]، وهو ما يمكّننا من تحديد موطن آخر لتفضيل الإتيقا على الأخلاق، وبه تكون في مرتبة أسمى قياسًا بها، مُفارِقَةً لها. ويتمثّل ذلك في تحرُّر الإتيقا من مبدأ المنع[67] الأخلاقي المعهود في خيارات أخلاق الخير والشَّر. وعادة، يقوم هذا المبدأ على الدَّفع بالإنسان الاجتماعي إلى إظهار تخلُّقه في ما يبدو من علامات آداب عامّة، تعكس مغالبته نفسه، وطاعته صراط النِّظام الاجتماعي، ومقياس ذلك هو ثنائية الخير والشَّر. ولمّا كان نيتشه يرى أنَّ "العالَم خاطئ، من وجهة نظر أخلاقيّة"[68]، فإنَّ لا مانع أخلاقي[69] من الإقدام على الفعل في العالَم؛ لأنَّ "الأخلاق خاطئة، بما هي عينها مقطع من هذا العالَم"[70]. فبأيِّ معنى يمكن فهم مثنّى الخطأ في ماهيتيْ أخلاق العالَم وعالَم الأخلاق؟

الخطأ ليس بالمعنى الإبستيمولوجي، وإنّما هو بالمعنى الأكسيولوجي. أمّا فضيلته فتكمن، هنا، في تعزيز النُّفور الإتيقي منهما. وفي هذا الاتجاه يقول نيتشه: "أكره في العمق كلّ هذه الأخلاق التي تقول: "لا تفعل هذا، لا تفعل ذاك. تخلَّ [تخلَّ]! تغلَّب على نفسك". في المقابل، أحبُّ تلك الأخلاق التي تدفعني إلى فعل شيء ما، لإعادة فعله، للتّفكير به ليلًا نهارًا، لأحلم به ليلًا، ألّا يكون لديَّ همٌّ آخرُ إلّا أن أفعله بشكل جيّد، بمقدار ما أستطيع ذلك، وأقدر عليه بين كلِّ الرِّجال"[71]. وبناء عليه، فإنَّ هيمنة مسيحيّة الأخلاق على فضاء الرَّوابط البشريّة مع الذّات والجماعة، بل حتى على الأساس الميتافيزيقي لـ"الأخلاق المؤقّتة" الديكارتية

(66) يُنظر: أوّلًا، نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الأوّل، فقرة 47، ص 64-65. ثانيًا، عبد العزيز العيّادي، إتيقا الموت والسّعادة (صفاقس: صامد للنّشر والتّوزيع، 2005)، ص 212-213. ثالثًا، ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة: ولادة السّجن، ترجمة علي مقلد، مراجعة وتقديم مطاع صفدي (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990)، ص 223-224.

(67) هو مبدأ يخفي مسألة ترويض البشر وتدجينهم، وذلك بالحثّ على فعل هذا، والامتناع عن ذاك من الأفعال البشريّة المتعلّقة، أساسًا، بالتنشئة التربويّة والاجتماعية والأدبية والثقافية ... إلخ.

(68) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, § 280, p. 309.

(69) الصحيح: أخلاقيًا. (الناشر)

(70) Ibid.

(71) نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الرّابع، فقرة 304، ص 168-169.

والأخلاق العقلية الكانطيّة[72]، إنّما هي هيمنة تجعل من الأخلاق مجالًا لزجر الأفعال البشريّة، عبر الترهيب الذي يمارسه مبدأ المنع، أو حتى مبدأ الحيطة والحذر.

– ثمّة فرْق نفساني – مرَضي؛ فحيثما يوجد بُعد مرَضي في الأخلاق تكُن الإتيقا متحرّرة منه. لقد كانت الإتيقا الفلسفيّة النيتشوية حريصة على رسم حدودها التي لا تنفصل بها عن الأخلاق فحسب، وإنّما تفضُلُ بها عليها أيضًا تمام الفضل، مثلما كشف التّشخيص الجنيالوجي عن ذلك في فرقٍ نفساني مهم، وهو الحقد الذي تشتغل من خلاله خُفْيَةً أخلاق الانحطاط، وتتعالى عليه في المقابل ودونما مبالاة، إتيقا الرِّفعة. وهو ما دعا مناهض المسيح إلى القول في صيغة آمرة: "لِتُقرأ المقالة الأولى من كتابي جنيالوجيا الأخلاق: ههنا وُضع التباين لأوّل مرّة بين أخلاق نبيلة أرستقراطيّة وأخلاق الاضطغان ورغبة عاجزة عن الانتقام"[73]. فبيان تميُّز أخلاق النُّبل البشري قياسًا بأخلاق السُّخط هو من عملِ الإتيقا. وهذا ما يجعل من هذه الأخيرة تظْهَر نيتشويًا في مقام أرفع من مقامِ الأخلاق[74]، خصوصًا من جهة التأسيس الفلسفي للقيم.

رابعًا: حدُّ الإتيقا بالنّظر إلى تهافت الأخلاق

يقتضي هذا الحدُّ، أوّلًا، تموضُعًا مخصوصًا إزاء أخلاق الخير والشّر لإحكام مراس النّقد، فناء الإتيقا. كما يقتضي، ثانيًا، تشخيص الجنس البشري

---

(72) يُنظر: إيمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة وتقديم محمد فتحي الشنيطي، تعليق فيكتور دلبوس، ط 2 (بيروت: دار النّهضة العربيّة للطّباعة والنّشر، 1970)، ص 166-169.

(73) Friedrich Nietzsche, "L'Antéchrist: Imprécation contre le christianisme," dans: Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner, Crépuscule des idoles, L'Antichrist, Ecce homo, Nietzsche contre Wagner*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Jean-Claude Hémery (trad.) (Paris: Gallimard, 2004), § 45, p. 208.

(74) يُنظر: أوّلًا، فريدريك نيتشه، "نحن العلماء"، في: نيتشه ما وراء الخير والشّر، الفصل السّادس، فقرة 210، ص 170-171. ثانيًا، نيهاماس، ص 247، وفيه يقول: "على الرّغم من أنّ التّمييز بعيد عن أن يكون مطلقًا، فإنّ نيتشه يحاول بصفة عامّة أن يميّز الأخلاق، وهي منظومة قواعد وقيم تُعاش الحياة على أساسها، عن الفلسفة الأخلاقية، التي يرى فيها محاولة تقنين وتبرير منظومة قيم من هذا النّوع". وثالثًا: العيّادي، ص 45، وحسب أنّ "الإتيقا نظريّة والأخلاق عمليّة، الأولى تنحو باتجاه تعريف القواعد والثانية باتجاه الفعل الظّرفي، الأولى هي 'علم الأخلاق' والثانية هي مجموع القواعد العمليّة".

المخصوص الذي هو على درجة من الأهلية الفكرية والقيمية والتّقنيّة لتوصيف مَنْ ذا الذي يكون إتيقيًّا.

- إذا كنّا قد بيّنّا سابقًا علاقة الاقتران الضّروري بين الأخلاق والإتيقا، فإنّ هذه الأخيرة لا تتأسّس بحسب نيتشه إلّا على أنقاض تهافت أخلاق الخير والشّر. يقول زرادشت: "عندما أتيت إلى الناس وجدتهم يجلسون على غرور قديم: جميعهم يعتقدون أنّهم يعلمون منذ زمن طويل ما هو خير للإنسان وما هو شر"[75]. فما موقف الفلسفة الإتيقيّة من مثل هذه الجوامد التي مكثت عليها البشريّة السّنين الطّوال؟ يجيب نيتشه: "أربكت نعاسهم وشوّشته عليهم عندما رحت أعلّم: لا أحد يعرف ما هو خير وما هو شر، عدا أن يكون مبدعًا! لكنّ ذلك هو الذي يبدع هدف الإنسان ويمنح الأرض معناها ومستقبلها: وذاك فقط هو الذي يجعل من شيء ما خيرًا أو شرًّا"[76]. ومن ثَمّ، فإنّ هدم السّائد من خيريّة الأخلاق وشرّها هو عتبة الفيلسوف السّاعي إلى إنشاء إتيقا.

إلّا أنّ موضعًا بعينه يحدّده النّقد الجذري فضاءً لحركة التأسيس الفلسفي للإتيقا. فما هذا الموضع؟ أيكون "نقطة انبساط متعالية على كلّ منظور"[77] أخلاقي مألوف، أم يكون مجرّد ترميم تعميمي تقوم به فلسفة الخير والشّر؟ في الواقع، "إنّ هكذا نقطة لا يمكن إلّا أن تكون خارج الأخلاق؛ فما من مقياس تقويمات يجب أن يكون مطروحًا من التّقويمات. وبهذا المعنى يجب على الأخلاقي رصد تموقع له في ما وراء الخير والشّر، وأن يكون 'غير أخلاقي'. وهكذا، يتطلّب المبحث الإتيقي تجاوزًا للأخلاق"[78].

(75) فريدريك نيتشه، هكذا تكلّم زرادشت: كتاب للجميع ولغير أحد، ترجمة علي مصباح (كولونيا، ألمانيا/ بغداد: منشورات الجمل، 2007)، الكتاب الثالث، "عن الألواح القديمة والألواح الجديدة"، فقرة 2، ص 373.

(76) المرجع نفسه، ص 374.

(77) Clair, p. 117.

(78) Ibid.

على هذا الأساس، يكون النَّقد الجذري، بما هو هدم لصلفِ الأخلاق، شرطًا لإمكان الإتيقا. ولعلَّ هذا ما عزم على تدبيره زرادشت بمخاطرته حين نقد القناعات الأخلاقية التي عاصرها. وبلغة النَّقد الصَّارمة يقول عن معدنٍ مخصوص من الناس: "أمرتهم بأن يقلبوا كراسي معلِّميهم القديمة، وكل ما كانَ يتربَّع عليه غرورهم العتيق؛ ودعوتهم إلى الضحك من معلِّم فضيلتهم الأكبر وقدِّيسهم وشاعرهم ومخلِّص العالَم"[79].

لكن، في ما لو انقلبت الأخلاق منقلبها وتصيَّرت من تهافتها الإتيقا، فإنَّ ثابتًا مَّا سيظلُّ قائمًا شرطًا لانبعاث الإتيقا. ويمثِّل التَّسف الفلسفي لمقولة الخير والشَّر هذا الثابت في حركة النَّقد الجذري لفلسفة الأخلاق؛ ذلك أنَّ هذه المقولة بلغت مبلغًا فاحشًا من التوثُّن الذي يعسّر تقريبًا على أيِّ إتيقا فلسفيَّة ناشئة أن تتصيَّر مقبلةً من دون نقض هذه المقولة وطرحها إلى حدِّ تحديمها. لكن، "أهكذا يكون المبحث الإتيقي تناوشًا بين منزعيْن متوائميْن وقلَّما يتواءمان؟ فهو من جهة نمط النَّظر المحمول على الأخلاقيات، وهو نظر خاضع تلقائيًّا للعصر وحتى للفرد، على نحوٍ ما يكوِّن كل واحد، داخل حدوده أخلاقه الخاصَّة. ومع ذلك، فإنَّه يجب على هذه المنظوريَّة التَّامة الانفلات من النسبويَّة"[80]. فما المهمَّة الفلسفيَّة لفعل النَّقد؟ وما فضيلته تجاه بناء الإتيقا؟

تتمثَّل المهمَّة الفلسفيَّة الرَّئيسة في عزم زرادشت إفراغ سرائر النَّاس من المرَضية الأخلاقية ذات الأساس النفسي. لقد كان الوجدان البشري يُرْهَب من اللَّحظة مقدار رهبته من عنف الزَّمن ووهن قوى الناس تجاهه. لذلك، ألقى النَّاس بجحيم ضعفهم، إزاء ما تسلَّط عليهم من أقدار، على التَّطاحن بين قوى الخير وقوى الشَّر.

وبناء عليه، يكتمل الموقف الإتيقي الزرادشتي ليعلن الحقيقة المفجعة للأخلاق البشريَّة، فيكشف قائلًا: "آه إخوتي، لم يكن للناس عن النجوم

(79) نيتشه، هكذا تكلَّم زرادشت، الكتاب الثالث، "عن الألواح القديمة والألواح الجديدة"، فقرة 2، ص 379.

(80) Clair, p. 117.

والمستقبل سوى ما تخيّلوه، لا ما عرفوه بعلم؛ لذلك لم يكن لهم عن الخير والشر سوى ما تخيّلوه، لا ما عرفوه بعلم"[81]. فما الذي أفضت إليه الأخلاق حين دفعت بهوجاء الخير والشّر نحو حدودها القصوى تبعًا لإيمانها بنجاعتهما؟

لقد أدّى ذلك كله إلى جمهرةٍ من النُّفوس البشريَّة الواهنة، بل أصبح زرادشت، بدوره، يتحدَّث عن "مدينة" من الحشود ممتلئةً ضعفًا وانحطاطًا. لذا، يهزأ النَّقد في منطوق إتيقا زرادشت بمدن النُّظم الأخلاقية. يقول نيتشه: "أبصق على مدينة الأرواح المنسحقة، والصُّدور الضَّيقة، والعيون الشرهة، والأصابع الدَّبقة. على مدينة الفضوليين، والوقحين، والكتبة الناعقين، والمتأججين بغُلمة الأطماع والطموحات، حيث يجتمع ويتقيّح معًا كل معتل، وذي ريح كريهة، وشهواني جشع، وكئيب، ومترهّل، وذي قرحة، ومتآمر"[82].

- يبدو نيتشه، شأنه شأن سائر كبار فلاسفة الإتيقا، مؤمنًا بالمراتبيّة بين البشر، وما يستتبع ذلك من لزوم إنزال النَّاس منازلهم في سلَّم الحياة، وفي الفكر والمجتمع والسياسة والفنون، وحتى الفلسفة. وبناء عليه، فإنَّ التقدُّم الفلسفي في اتجاه حدِّ مفهوم الإتيقا يقتضي مبدئيًا، ووجوبًا، الإقرار بخصوصيته، وحصرية نسبه إلى هذا الإنسان دون ذاك. وباختصار، لا تُحمَلُ الإتيقا على مطلق البشر، وإنَّما حصرًا على صفوتهم. وبناءً على ذلك، يعرِّف نيتشه "الإتيقا[83] بما هي مذهب المراتبيّة بين النَّاس. وتبعًا لذلك أيضًا، لقيمة أفعالهم وأعمالهم بالنَّظر إلى هذه المراتبيّة: فهي، إذًا، مذهب التقويمات الإنسانيَّة الخاص بكلِّ ما يتّصل بالإنساني"[84].

---

(81) نيتشه، هكذا تكلَّم زرادشت، الكتاب الثالث، "عن الألواح القديمة والألواح الجديدة"، فقرة 9، ص 383.

(82) المرجع نفسه "عن المرور العابر"، ص 337.

(83) يؤكِّد أندريه كلير بهذا تعريفه للإتيقا وليس للأخلاق. يُنظر:

Clair, p. 117.

(84) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome XI: Fragments posthumes (Automne 1884 - Automne 1885)*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Michel Haar & Marc Buhot de Launay (trad.) (Paris: Gallimard, 1982), 35 [5], p. 240.

ترتبط الإتيقا، إذًا، ارتباطًا لا فكاك لوثاقه بالمعدن النَّبيل من البشريَّة. ويكون حدُّها فعل الذَّات التَّفكُّري في ذاتها، وأفعالها، وحياتها، وعالَمها، وأرض تفوُّقها الذي تصبو إليه. وهي تقترب بمعناها هذا من فعل التَّدبير وحكمة النَّظر والفعل. وكلُّ هذا على غير تقاليد أخلاق الخير والشَّر. فـ"ما الذي يعني هذا الذي أسمِّيه الإتيقا؟ [...] إنَّ الإتيقا هي شيء ما لا يتجلَّى إلَّا للذَّات، ولا يعني إلَّا الذات، وذلك باستقلالية عن كلِّ رابطة طبيَّة أو خيْريَّة تجاه كلِّ آخر. لقد قال نيتشه: شيء ما ضروريٌّ: منح أسلوبٍ لسلوكه'. ذلكم هو برنامج إتيقاه"[85].

نستهلُّ فلسفة الإتيقا فضاء نظرها وتدبيرها للجيِّد والجميل من الأفعال البشريَّة بما يأتي: مَن الرَّفيع؟ ومَن الجيِّد؟ ومَن الرَّديء؟ ومَن الطيِّب؟ ومَن الخبيث؟ وبإيجاز، مَن الأخلاقي الآيل بمفعول النَّقد الجذري إلى الإدبار؟ ومَنْ زرادشت اللاأخلاقي المقبل والناشئ في إقليم فلسفة ما وراء الخير والشَّر؟ أمَّا السؤال الجنيالوجي المشخِّص للخير والشَّر على نحو نقدي فمفاده: لماذا افتراض التضادّ أصلًا بين الخير والشَّر؟ ومَنْ ذا الذي افترض هذا من عموم النَّاس والفلاسفة؟

كان زرادشت متوحِّدًا بقيم "الألواح الجديدة"، وناسفًا القيم القديمة، فمدبِّرًا إتيقاه. وفي ذلك يقول: "رفاقًا يريد المبدع، وأولئك الذين يعرفون كيف يشحذون مناجلهم، مخرِّبين سيدعوهم الناس ومستهزئين بالخير والشرّ، لكنَّهم هم الحاصدون والمحتفلون بالعيد"[86]. إنَّ عنصر الجدَّة الممكن للإتيقا الفلسفيَّة هو تحلُّلها من أوثان الدُّونيين من النَّاس[87]. وكلُّ ذات بشريَّة تنحو هذا المنحى هي ذات إتيقيَّة بالضَّرورة. ولمَّا كان هذا النَّهج على غير مَيْسرة للكلِّ، لعسر اقتدار السَّواد الأعظم من النَّاس على التحلُّل من أمراض نزواتهم وشهوانيتهم، فإنَّ الإتيقا هي فضاء تدبير الحياة ونداءات الجسد. وإذا كان التدبير بدلالته

---

(85) Paul Audi, "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme]. Repenser une éthique par-delà bien et mal," [Réponse à la question: *Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?* propos recueillis par David Rabouin], *Le Magazine littéraire*, no. 383 (Janvier 2000), p. 64.

(86) نيتشه، هكذا تكلَّم زرادشت، الكتاب الأوَّل، "ديباجة زرادشت"، فقرة 9، ص 58.

(87) يُختزل مجموع الأوثان والطَّواغيت في المفهوم النيتشوي الأوسع: أخلاق الخير والشَّر.

الأرسطية هو من قَبِيل صناعة العقل البشري وحكمته، ولمّا كان فعل التعقُّل عند أرسطو يتوفّر بدوره على متعة مخصوصة؛ فإنَّ في التّفكير الإتيقي ما يشبه العادة الفلسفية، والمستحيلة بدورها - من فرط ألفتنا معها - إلى أخلاقيات يعتبرها نيتشه معايير فعل[88] مقبولة على نحوٍ إتيقي. فما الذي يوجد في بعض العادات من رفعة أخلاقيةٍ حتى تُتّخذ معه وجهًا من وجوه الإتيقا؟

يعترف نيتشه، في هذا السياق الإتيقي، بفضل بعض العادات الأدبية ذات الرّفعة الأخلاقيّة، ولذلك، يقول: "أحبُّ العادات التي لا تدوم؛ فهي لا تُقدَّر بثمن إذا أردنا أن نعرف الكثير من الأشياء، الكثير من الحالات، أن نسبر كلّ عذوبتها ومرارتها: لديَّ طبيعة مصنوعة للعادات القصيرة"[89].

إنَّ عودةً إلى النُّصوص الفلسفية لنيتشه تُبرز أنّه يُحدث فرقًا قيميًا بين عادة تدوم وأخرى لا تدوم. فيطاول الأولى بالنَّقد، ويعتمد الأخرى. فما صورة العادة في حدِّ التفكير الإتيقي لها؟ يجيب نيتشه: "هناك نوع مهمّ من المتعة ومن أصل الأخلاق أيضًا ينشأ عن العادة. فنحن نقوم بما هو معتاد بسهولة وبشكل أفضل، ونرغب فيه أكثر من غيره، نجد متعة في ذلك، ونعرف عن تجربة أنَّ ذلك المعتاد ظلَّ محافظًا على وجوده، بما يعني أنّه مفيد؛ والعادة التي غدا بإمكاننا التعامل معها بسهولة قد أثبتت كونها صحية ومفيدة، على عكس كلّ التجارب الجديدة التي لم يتم اختبار صلاحيتها بعد"[90].

لكن، إذا كنّا أحيانًا نحنّ إلى عادةٍ مّا، فلا يفيد ذلك البتة أنَّ العادات كلها مقبولة على نحوٍ إتيقي لا مشروط. من الصحيح أنَّ في العادة أثر الإنسان وذاكرته ووثاق وجدانه أحيانًا، لكن الإنسان كائن المغايرة والتناقض والفرق والتّأم والهجران.

---

(88) يُنظر موقف نيتشه من الأخلاقيات (Les Mœurs): "فمثلًا هذه البديهية: ليست الأخلاقية شيئًا آخر (إذًا، ولا شيء أكثر من ذلك بالأخص) غير طاعة الأخلاقيات، وكيفما كانت؛ إلّا أنَّ الأخلاقيات هي الصيغة التقليديّة للفعل والتّقدير":

Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome IV: Aurore*, avant-propos, § 9, p. 23.

(89) نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الرّابع، فقرة 295، ص 163.

(90) نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، فقرة 97، ص 98.

وبناءً عليه، تكشف إتيقا المعرفة الجذلى عن سأم الفلسفة النيتشوية صخبَ بعض العادات وضجرها المميت للذّات والحياة. و"بالمقابل، فإنّي أكره العادات الثابتة، ويبدو لي أنّ طغاةً يقتربون منّي ليسمّموا هوائي الحيوي بأنفاسهم ما إن تتّجه الأحداث بشكل يبدو أنّه يجب أن تنتج منها عادات نهائيّة"[91].

فبم يتمثّل ضرر جوامد العادات الأخلاقية تجاه الإنسان والحياة؟ ما إن يتوهّم الإنسان في ذاته المقدرة على المداومة في الألفة مع عادةٍ مّا، حتى تبلغ منزلة الصنم الذي يعسر انكساره لاحقًا. وعلى هذا الأساس، تتقعّد العادات المقدّسة لتصيّر قوانين أخلاقية حابسة أنفاس الإنسان والحياة. وفي هذا المقام يقول نيتشه: "**الأخلاقيّة البلاهة**: تمثّل العادات التّجربة المكتسبة من قِبَل الإنسانيّة السّالفة بشأن ما قدّرته نافعًا أو ضارًّا، ولكن الشُّعور بالعادات (الأخلاقية) لا يُعْزى إلى هذه التّجربة بما هي كذلك، وإنّما إلى القِدَم والقداسة ولا مجادلة العادات. وعلى هذا النحو، يتعارض هذا الشُّعور مع مَا نأتيه من تجارب جديدة وهو يصحّح العادات؛ أي أنّ الأخلاقيّة تتعارض مع نشأة العادات الجديدة والفاضلة: إنّها تبلّد"[92].

ليست الإتيقا، إذًا، عند نيتشه فضاءً للتبلُّد الفكري، وإنّما هي إجمالًا للترقُّع الحياتي. وهي ليست من قَبِيل المعطى الأخلاقي، بل هي تُبنى انبناءً على أنقاض العدميّة الأخلاقية. وبما أنّ "كلّ إتيقا تصل دومًا متأخّرة بالنّظر إلى التصحُّر المتناهي"[93]، فإنّها تصير "بالمعنى الخاص، فنًّا فلسفيًّا يتّخذ أحكام التّقدير موضوعًا له"[94]، ومن ثمّ تشكِّلُ نظامًا للتّدبير القيمي الذي يتفرّد به المتوحّد بذاته من النّاس.

---

(91) نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الرّابع، فقرة 295، ص 163.

(92) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome IV: Aurore*, livre premier, § 19, p. 32.

(93) Franco Volpi, "Le Paradigme perdu: L'Ethique contemporaine face à la technique," dans: Gilbert Hottois (éd.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine: H. Jonas et H. T. Engelhardt en perspective*, problèmes et controverses (Paris: Vrin, 1993), p. 166.

(94) Gérard Durozoi & André Roussel, *Dictionnaire de philosophie* (Paris: Nathan, 1987), p. 119.

خامسًا: مسألة الفرق القيمي بين الإتيقا والأخلاق

إذا كنّا لا نعثر في فلسفة نيتشه النّاقدة للقيم على أيّ محاولة لترميم القيم الكائنة بقدر ما أكّد هو ذاته العزم على "قلب جميع القيم"، فإنّنا نعتبر وجهة التّفكير الفلسفي النيتشوي إحداثًا للفرق بين أخلاق الانحطاط وأخلاق الاعتلاء. وبناء عليه، فإذا كان يرى في الأولى مادّةً للدّحض، فإنّه يرى في الثانية فضاءً لإمكان العيش على قاعدة التواؤم بين الحياتي والفكري. وهكذا، فإنّ مقتضى الفرز القيمي بين المجالين يعود، أساسًا، إلى موقفين فلسفيين في الإتيقا النيتشوية.

- محاولة عتق الإنسان من ربقة الأخلاق. وهنا لاحظ نيتشه "أنّ معظم فلاسفة الأخلاق لا يعرضون إلّا المراتبيّة المهيمنة حاليًا، وذلك لنقصان الرّوح التاريخي لديهم من جهة، ومن جهة أخرى، لأنهم هم أنفسهم مهيمَنٌ عليهم من قِبَلِ الأخلاق ذات الدّرس المانع للحاضر قيمة الخلود"[95]. وبالتالي، يجد تبيُّن الفرق بين الإتيقي والأخلاقي من القيم البشرية ما يشرّعه في فرز قيم التحرُّر من قيم الاستعباد.

- إنّ تحرير اللُّغة البشريّة ممّا أُلحِقَ بها من استهجانٍ، تبعًا لتسلُّط القيم الأخلاقية، هو من مهماتِ التّفكير الإتيقي؛ إذ انتُحلت معانٍ أخلاقية حُمِلَتْ على كثير من القيم، ما ورّث لغة المفاهيم الفلسفيّة تشوُّهًا، فغدت اللُّغة مُسْتَخْدَمَةً في غير مواضعها ودلالاتها. وإذا كانت عادات التّفكير والكتابة الفلسفيّين اقتضت ممّنْ يتعاطاهما أن ينشدَّ في رسم الفروق إلى التّحديد الماهوي انطلاقًا من سؤال صريح أو مضمر: ما الإتيقا؟ وما الأخلاق؟ فإنّ الأمر، خلاف ذلك تمامًا، في الإتيقا الفلسفيّة عند نيتشه، حيث السُّؤال: مَنِ الإتيقي قياسًا بمَنِ الأخلاقي؟ وبناءً على ذلك، لا يُقام الفرق حسبه على قاعدة تعريف الأخلاق والإتيقا فحسب، وإنّما يقام أيضًا على قاعدة قيم الأخلاقي وقيم الإتيقي. وهاهنا "تميَّزَ الرّجال الفائقون عن الرّجال السّافلين بقدرة فائقة

---

(95) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome XI: Fragments posthumes*, 35 [5], p. 240.

على الرؤية والسّمع، وهم لا يسمعون ولا يرون إلّا مع التأمُّل [...] وينحني العالَم باستمرار في عين مَنْ يسمو مرتفعًا نحو الأعالي الإنسانية»[96]. فكيف بوسعنا تناول الفرق بين الإتيقا والأخلاق وفقًا لمراتبيّتي المتفوّق من النّاس والسّافل منهم؟

بما أنّ الأمر متعلّق باقتدار الإتيقا على تدبير القيم في فضاء تفكُّر الفعل وتفعيل الفكر، فلا اندهاش فلسفيًا من أن تكون الأخلاق انشدادًا لقيم محمودة لخيريتها، وأخرى مذمومة لشرّها. وعلى هذا المعنى، "تتعلّق الإتيقا بالمبادئ والقوانين المعياريّة. وإذا كانت الأخلاق موسومة بميسم التاريخ الحاضر أو الماضي، فإنّ الإتيقا تتعلّق بالنّظريّة والممارسة الأخلاقيّتين، منظورًا إليهما من زاوية تأسيسيّة مفتوحة على الماضي، وعلى المستقبل القريب أو البعيد"[97]. بصيغة أخرى، "يعني التّميز بين الإتيقا والأخلاق تنسيبًا، أو تحديدًا من وجهة نظر أخلاقية، وليس طعنًا"[98]. فما عسى أن تكون وجهة النّظر الأخلاقيّة هذه، بما هي منطلق القول في الإتيقا توكيدًا أو في الأخلاق تعديمًا؟ يتعلّق الأمر ببيان الفرق بين أخلاق السّادة وأخلاق العبيد. وفي جميع الأوضاع يقول نيتشه: "السّادة والعبيد ضدّان، ومثلهما أخلاقهما. حدّد السّادة ما هو خيرهم وشرّهم، ما هي قيمهم – القيم الحقّ –، وفعل العبيد مثل ما فعل السّادة"[99].

لكن، لِمَ تعذّر القول في الإتيقا وعافيتها إلّا من خلال القول في الأخلاق واعتلالها؟ أيكون مقدّرًا فلسفيًا على التّفكير الإتيقي ألاّ يَشْتَقَّ إلّا من اللّاإتيقا: أخلاق الخير والشّر؟ وهل يعني ذلك "أنّ الإتيقا تعبّر عن دلالاتها في الملفوظات الأخلاقيّة (حين تقتّمها)"[100]؟ أليس من قَبِيل النّقد الجذري أن

---

(96) نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الرّابع، فقرة 301، ص 166.

(97) العيّادي، ص 44.

(98) Lucien Sève, *Pour une critique de la raison bioéthique*, philosophie (Paris: Odile Jacob, 1994), p. 131.

(99) يوحنا قمير، نيتشه نبيّ المتفوّق (بيروت: منشورات دار المشرق، 1986)، ص 28، وأيضًا ص 28–29.

(100) Clair, p. 114.

يعتزم نيتشه انتزاع معاني لغة الإتيقا من نقدِ لغة الأخلاق؟ أيتعلّق الأمر بتحوُّل الإتيقا الفلسفيّة إلى هيرمينوطيقا تبحث في تصريف اللُّغة وتدابير تأوُّلها؟

ليست الإتيقا في رسومها النيتشوية بيانًا لغويًا في نقد مكائد الأخلاقي، وإنّما هي فضاء حياتي لتوكيد فضائل الإتيقي الفاعل بالفكر في الحياة، والمقاوم للوجود الجاف، والمتجاسر على فضاء تطاحن القوى البشريّة، وما يفرزه صراع الإرادات بينها من قيم؛ ذلك أنّ "المسألة الأساس التي جعلت الأفكار السّابقة المتّصلة بمفهوم القيم وأساسها ونظريّاتها أشدّ إلحاقًا، إنّما تناول الحكم الأخلاقي. وما من نفع للتفلسف في القيم إذا لم نُظهر كيف تعمل القيم على توجيه السُّلوك الإنساني المشخّص"[101].

سادسًا: الإتيقا النّاقدة (أو في تأسيس مراتبيّة قيميّة)

كيف يقترن التأسيس الإتيقي للمراتبيّة[102] بالنّقد؟ إذا كانت روح التّفكير الضّحيِّ لدى النفوس الانفعالية لا تقوى على النّقد الذّاتي والتظنُّن بمسارات أفعاله، فإنّ روح التّفكير الحر تنتهج، في المقابل، دروب التقويم والمراجعة والنّقد الذّاتي، من منظورات عدّة، وفي العديد من الاتجاهات الفكريّة والقيميّة. وفي هذا السّياق، تنزع فلسفة نيتشه إلى تأصيل فلسفة تراتب[103]. وبهذا التوجّه

(101) جان-بول رزفبر، فلسفة القيم، ترجمة عادل العوّا، سلسلة زدني علمًا (بيروت: عويدات للنّشر والطّباعة، 2001)، ص 95.

(102) ليست المراتبيّة أمرًا من أمور العلوّ المبغوض في أخلاق المحاقر للعامّة، بل هي عمل نيتشوي باختلاف منظوريّة عنهم في تثبيت الفرق القيمي بين معادن النّاس على أساس رفعة القيم أو وضاعتها، وتملُّك هذا دون ذاك لقوى الفعل الفعّالة، وتجرُّؤ بعضهم دون بعض على المغامرة بالانخراط في لعبة تطاحن القوى ومعاركها. يُنظر:

Gilles Deleuze, *Nietzsche, Philosopher*, 2ème éd. (Paris: Presses universitaires de France, 1990), p. 23; Louis Corman, *Nietzsche psychologue des profondeurs* (Paris: Presses universitaires de France, 1982) pp. 276-278, 377.

(103) Voir: Paul Valadier, "Hiérarchie, normes, modernité démocratique chez Nietzsche," dans: Stamatios Tzitzis (dir.), *Nietzsche et les hiérarchies*, commentaires philosophiques (Paris: L'Harmattan, 2006), p. 15.

القيمي الجديد نكون أمام منطق فعل غير مألوف[104]. فهل نفهم من ذلك أنّ ما دفع نيتشه إلى تأسيس إتيقا التّفكير المراتبي حرصه على التمادي في تثبيت الفرق القيمي بين الوضيع والرّفيع من القيم والبشر؟ نلاحظ أنّ الدّواعي الفلسفيّة التي حكمت هذا التأسيس والدّفاع عن المراتبية القيميّة هي مراتبية النّاس ذاتها. وذلك ما سنحدّده في مستوياتٍ ثلاثة:

يتمثّل المستوى الأوّل في العزم الفلسفي- النّقدي على بيان مناظر الفرق بين قيم تخدم الحياة، فتقوّي الإرادة في صراعها مع غيرها من الإرادات، وقيم معطّلة للحياة، فمستندة إلى قوى وإرادات ارتكاسيّة. ويرتبط منظر الفرق هنا بتصوُّر نيتشه للذّوات البشريّة؛ إنّه تصوُّرٌ قائمٌ على بيان التصالب بين تصوُّر الأرستقراطي لذاته بوصفه معتزًّا بها ومعتدًّا، ومناط الأمر فيها إجلال الذّات والحياة وتعظيمهما؛ وتصوُّر العبيد لذواتهم بوصفهم يخجلون من أنفسهم، ويسأمون من قواهم المنهَكة، فيعمدون إلى إخفاء ذلك والتمويه في أفعالهم وعلاقاتهم مع الآخرين.

ومن منظور فلسفة الخير والشّر، "ليست الآثار هي ما تقرّر هنا المرتبة وتعيّنها، وإنّما الإيمان، حتى نستعيد صيغة دينية تقادم عهدها، في معنى جديد وأعمق: لا أعرف ما اليقين الحميم الرّاسخ في النّفس الأرستقراطيّة، شيء ما ليس بوسعنا بحثه، ولا العثور عليه، وعسى ألاّ يكون قد ضاع. إنّ للنّفس الأرستقراطيّة احترامًا لذاتها"[105]. فما يستتبع هذا من منظور فلسفة القيم الإتيقيّة هو التخلّي عن عادةِ خلقنة الضّمير البشري، التي مفادها أنّ الذّات البشريّة أخلاقيّة بالضّرورة.

لقد أزاح مفعول النّقد الجذري ستائر الأخلاق المقنّعة، فأبان عن فروق جوهريّة بين أنظمة الأخلاق البشريّة. ومن ثمّ يكون من قَبيلِ المثاليّات

(104) يُنظر: نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الرّابع، فقرة 295، ص 163. يُنظر أيضًا:

Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome X: Fragments posthumes (Printemps-Automne 1884)*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes établis et annotés), Jean Launay (trad.) (Paris: Gallimard, 1982), 25 [298], p. 103.

(105) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VII: Par-delà bien et mal*, 9ème partie: Qu'est-ce qui est aristocratique?, § 287, p. 203.

الأخلاقويّة أن تدّعي صناعة أخلاقيّة يتأدّب بها البشر كلهم كما لو أنهم كانوا من المعدن ذاته. وبناء عليه، "تعني المطالبة بأخلاق واحدة للجميع الإضرار بالإنسان الأعلى بالذّات. وباختصار، ثمّة مراتبيّة بين إنسان وإنسان، وتبعًا لذلك بين أخلاق وأخلاق أيضًا"[106]؛ فتثبيت الفرق في نظام المراتبيّة ذاته هو من عمل الإتيقا النّاقدة، وهو عمل نقدي من جهة بيان تهافتِ أخلاق العبيد بوصفها أخلاقًا لا تتعاظم معها آفاق الحياة، بقدر ما تنحسر معها تلك الآفاق، وتختنق أنفاسها. وبناءً على ذلك، نستنتج تواشجًا حميمًا بين العنصرين الإتيقي والنّقدي في فلسفة القيم النيتشوية.

أمّا في المستوى الثّاني، فإن الإتيقا النّاقدة تمارس فعل التقويم بما هو فعل نقدي يقوم على الفرز بين أدبيّة السّادة وأخلاقويّة العبيد. وقد تبيّن لنيتشه أنّ "حيثما نلقى أخلاقًا، نلقى تقويمًا وتراتبيّة للاندفاعات الإنسانيّة وأفعالها. تعبّر هذه التقويمات والتراتبيّة عن الحاجة إلى الجماعة والحشد: وما ينفعه بالدّرجة الأولى - كما في الدّرجتين الثانية والثالثة - يشكّل المعيار الأسمى لقيمة كلّ الأفراد"[107]. تستحيل الإتيقا النّاقدة، إذًا، من خلال سموّ معيارها في تدبّر الأحكام الإتيقيّة إلى نظامٍ قيمي بديل لما دانته سلفًا.

إنّ ما يميّز رؤية نيتشه لمقتضيات التسامي هو قدرة الأقوياء على إحداث الاستحالة بداخلهم، حيث يشتقّون من عمقِ آلامهم اقتدارات الذّكاء والحصافة الفكريّة والكياسة الأدبيّة. أمّا أولئك الذين ينفعلون ارتكاسيًّا حين يألمون، فتعوزهم قواهم من تحويل الألم إلى فعل مقدام وحكيم؛ إذ "لكلّ إنسانٍ تألّم بعمق، كبرياء وقرف روحي - ويكاد يعيّن عمق الألم ودرجته التراتبيّة بين البشر - بل لكلّ يقينه المرعب الذي صُبِغ به وتشبّع منه؛ يقين يقول بأنّه يعلم، بفضل تألّمه، أكثر ممّا يمكن أن يعلم أكثر النّاس ذكاءً وحكمةً، وبأنّه استطلع الكثير من العوالم المفزِعة والنائية وأقام فيها لمدّةٍ وكأنّه 'في داره'، عوالم 'لا تعرفون

---

(106) فريدريك نيتشه، "فضائلنا"، في: نيتشه، ما وراء الخير والشّر، الفصل السّابع، فقرة 228، ص 195.

(107) نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الثّالث، فقرة 116، ص 113.

أنتم عنها شيئًا؟"[108]. إنَّ الفرق النَّفسي والفكري بين النَّاس في كيفيَّة تعاطيهم مع آلامهم واستتباعاتها يدفع بالإتيقا النَّاقدة إلى تحصين قيمها.

وفي المستوى الثَّالث والأخير من عمل الإتيقا النَّاقدة، يتمُّ تثبيت احترام المسافة الفارقة بين نظامَيْ الأخلاق لدى السَّادة والعبيد. بل إنَّ نيتشه يرقى بمعيار المسافة واحترامها إلى حدِّ أداة الحكم الإتيقي على قيم هذا الإنسان أو ذاك، وهو ما نستخلصه من قوله: "إنَّ أوَّل شيء أُسيء به الكِلْيَتَيْن في الإنسان، هو إذا كان يوريده الإحساس بالمسافة، إذا كان يرى في كلِّ الأنحاء مرتبةً ودرجات ومراتبية بين الإنسان والإنسان، وبإيجاز إذا كان يقيم فروقًا، فبذلك أكون سيِّدًا مهذَّبًا"[109].

إذا كان منطلق خلقنة الإنسان والعلاقات البشريَّة هو تشغيل مقولة احترام الإنسان، بما هو مطلق إنسان، وذلك عملًا بمبدأ المساواة بين النَّاس، فإنَّ منتهى غرض الإتيقا الاستعاضةُ عن مقولة الاحترام بمقولة المفاضلة التي تحدِّد مراتب النَّاس في ما بينهم. وعلى هذا الأساس، ترى الإتيقا النَّاقدة أنَّه "ينبغي طرح الاحتقار الكبير الذي يُفاضل، بديلًا من الاحترام الكلِّي الذي يُساوي. ومَنْ لا يحتقر بالمرَّة لا يعرف الإذعان بالمرَّة، ولا يعرف السَّلب بالمرَّة، ولا يعرف بالمرَّة لا القيادة ولا الهدم"[110]. وفي الإجمال، "إذا كانت كلُّ أخلاق تعبِّر عن نفسها حسب مراتبيَّة القيم، فإنَّ المراتبيات المتنوِّعة غير متساوية"[111].

سابعًا: الإتيقا الفلسفيَّة وشعور المقتدِر بسعادته

أكَّد نيتشه أنَّ "التنازل عن الامتيازات علامة انحطاط"[112]. ولذلك، توجَّب اتخاذ القرار بوجهَي الإثبات والنَّفي وفي ما يلزم ذلك من أمورٍ توكيده. فيقول:

(108) نيتشه، "ما النَّبيل؟"، فقرة 270، ص 265.

(109) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1, Ecce Homo*, § 4, pp. 330-331.

(110) Lefranc, p. 184.

(111) Clair, p. 117.

(112) نيتشه، "ما النَّبيل؟"، فقرة 258، ص 244.

"صيغة سعادتي: 'نعم'، 'لا'، خط مستقيم، هدف"[113]. فما حدُّ نيتشه للسّعادة؟ يجيبنا من بعد السُّؤال وفي صيغة موجبة ثمّ سالبة: "ما السّعادة؟ إنّها الشُّعور بربق الاقتدار، وأنّ مقاومةً في سبيلها لأنْ تُتجاوز. لا أن تكون مكتفيًا، ولكن أن تملّك زيادة في الاقتدار [...] لا الفضيلة، وإنّما القيمة (فضيلة في معنى عصر النّهضة، فضيلة، فضيلة مّا 'مؤنّثة بلا خلقنة زائفة')"[114]. فهل تكون الإتيقا قرينة السّعادة والاقتدار؟

إنَّ مأتى السّعادة هو التفلسف؛ فالتّفكير الإتيقي لا يوجد دونما تفلسف، ولا يتفلسف تفلسفًا إلّا وقد تصيّر خادمًا للحياة، وهو سعيد وشاعر باقتداره. وفي الحقيقة، "ليس المفروض أن نبدأ حين نكون تعساء، كما يتصوّر أولئك الذين يردّون الفلسفة إلى الاستياء، بل بالعكس، يجب أن نتفلسف حين نكون سعداء، في مكتمل العمر، مسلّحين بالابتهاج الغامر الذي يشبه النُّضج الرُّجولي المتين والمنتصر. إنَّ كون هذه اللّحظة بالذّات هي التي بدأ معها الإغريق بالتّفلسف، يعلّمنا ما الفلسفة، وما يجب أن تكون بقدر ما يعلّمنا حول الإغريق أنفسهم"[115]. لكن، أليست السّعادة مقولة أخلاقية تقادم عهدها؟ وهل من البديهي أنَّ فلسفةً مّا قد تُعرِض عن التفكير فيها؟

من الصحيح أنَّ إتيقا السّعادة ليست حكرًا على الفلسفة المعاصرة. بل، ربّما هذه الأخيرة هي التي أساءت إلى السّعادة والإتيقا بالإسراف في الحديث عن سعادة معاصرة، وإتيقا معاصرة، ولجانٍ معاصرة تهتمُّ بهما في سوق العامّة و"عيادة الطّبيب" و"روضة الأطفال" و"مأوى المسنّين". لكن، ما يشرّع للتفلسف المعاصر في صيغته النّقديّة مع نيتشه هو انتهاك الأفكار الحديثة والأزمنة الحديثة والمقولات الكبرى. فما الذي تفتقر إليه مقولة الإتيقا اليوم؟ إنّه الاقتدار وما أمكن من حرج الموقف الفلسفي النّقدي. فمن عادة "نيتشه أن يدفع بالفكرة

---

(113) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner*, "Crépuscule des Idoles", § 44, p. 68.

(114) Nietzsche, "L'Antéchrist," § 2, p. 162.

(115) فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة سهيل القش، تقديم ميشيل فوكو، ط 2 (بيروت: المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، 1983)، فقرة 1، ص 39.

نحو حدودها القصوى: السّعادة باعتبارها هدفًا إتيقيًا وحيدًا ليست إلّا تكثيف خطّين: هدوء القوّة، وجدارة بالآلهة، وتخدير هذا الهدوء"[116]. ليست إتيقا السّعيد باقتداره من قَبِيلِ سلوكيات إنسان اليومي المكترث حصرًا بإميريقياته.

وليس الإتيقي السعيد بقيمه مسطّحًا ولا أبلة، ولا هو مجرّد طيّة من طيّات صحف السياسة، وإنّما هو الإتيقي المتطلّع إلى تجاوز ذاته مثلما هي عليه الحال مع زرادشت، ينشغل بتعليم البشر المتطلّعين إلى أفضل المصائر. ومنها قربة السّعادة، فهل يطلب الفيلسوف السّعادة لذاته المفردة، كما قد يُفهم من ظاهر القول[117] وحرفيّته، أم أنّ السّعادة تُخلّد فكرة الإنسان المتجاوز إلى ما هو فوق إنسان ومن أجل عموم الإنسان؟ ألا يرتقب نيتشه هاهنا تأسيسًا لسعادة قد تتفتّق من رتق العدميّة السّلبيّة للحداثة الثريّة بعقلانيّة مقولاتها الميتافيزيقية؟ وهل يمكن حقًّا متابعة الفلسفة النّقديّة للسّعادة، دونما عناء، في عالم صنع المفردات من أجل بخس الإنسان والرّب سويّةً؟

على هذا الأساس، يقيم نيتشه رابطة تلازم بين الإتيقا والاقتدار. ولعلّه بوجّه بذلك نقدًا للبشريّة المعاصرة، لِمَا أدركها من وهن في عزمها وقيمها، لأنّه يرى في الاقتدار بناية السّعادة وأساسها: كلاهما قوامُ الآخر واستتباعه. وتبعًا لذلك، يؤكّد نيتشه أن "أوّل نتيجة للسّعادة: الشّعور بالاقتدار: فهذا الأخير يريد أن يتخارج، سواء أكان نحونا نحن بالذّات، أم نحو أناس آخرين، أم تمثّلات، أم كائنات خياليّة. والكيفيّات الأكثر تداولًا للتّخارج هي: أن تهب، أن تسخر، أن تعدم، ثلاثة أفعال ترتكز على الغريزة الأساسية ذاتها"[118].

---

(116) Philippe Choulet, "[Dossier: "Nietzsche"]. L'Epicure de Nietzsche: Une figure de la décadence," *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, no. 3 (Juillet-Septembre 1998), p. 320.

(117) يُنظر ما قاله نيتشه في هذا الغرض: "إنّ سعادة وجودي، وما يحدّد طابعه المتفرّد مرتبطة بقدَر هذا الوجود: إنّني، ولكي أعبّر بطريقة الألغاز، ميّت في هيئة أبي، حيٌّ في هيئة أمّي، وسأعيش طويلًا وأعرف الشيخوخة [...] إنّني أتمتّع أكثر من أيٍّ كان بحاسّة الشّم مرهفة لالتقاط علامات الطلوع والتقهقر، وأنا المعلّم بامتياز par excellence في هذا المجال؛ ذلك أنّي عرفت كلتا الظاهرتين، وأجسّد كلتا الظاهرتين". فريدريك نيتشه، "لِمَ أنا على هذا القدر من الحكمة"، في: نيتشه، هذا هو الإنسان، فقرة 1، ص 15.

(118) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome IV: Aurore*, livre quatrième, § 356, p. 212.

وبناء عليه، يرى نيتشه أنّه "سواء أحسنّا أو أسأنا للآخرين، فإنّنا نمارس مقدرتنا عليهم! ولا نبتغي أكثر من ذلك!"[119]. فكيف نفهم هذا التلازم النيتشوي بين قيمتي السّعادة والاقتدار؟ أيعود ذلك إلى اعتباره "أنّ القادرين هم الذين يحسنون الإكرام، فهو فنّهم وملكوت ابتكارهم"[120]؟ وما الذي يؤمّن للمقتدر دوام سعادته؟ وأي شرط يصيّرها راهنًا مقدَّرًا على الفعل المقتدِر؟

- في وسع العقل الفلسفي أن يستهدفَ موضوعه بما وسعت طاقته صبرًا (كَجَمَل زرادشت) وتفكّرًا وحضورًا بلا أقنعة (كطفل زرادشت)[121]؛ فالعقل الفلسفي يحتاج، في ما يرى نيتشه، إلى فضاءٍ ينيره بأنوار زرادشت، هذا الذي حينما أدرك "الثلاثين عامًا ترك وطنه وبحيرة Urmi أورمي ورحل إلى الجبل. هناك تمتّع بذهنه وبوحدته ولم يسأم طيلة عشر سنوات. إلّا أنّ قلبه قد تحوّل أخيرًا، وذات صباح، وقد نهض مع الفجر، تقدّم نحو الشّمس وكلّمها كالتالي: "آه، أيّها الكوكبُ العظيم! ماذا ستكون سعادتكَ لو لم يكن لديكَ مَنْ تنيره!"[122]. وما الكوكب إلّا كوكبة البشر الفضلاء الأسخياء المحسنين بأنفسهم ضُنُفًا. فالإنسان المتفوّق بقيمه، من مفكّري المعمورة، هو الذي توجد فيه السّعادة وبفضائه تربو، فيتعاظم الاقتدار، وتنغرس الإتيقا لديه في الفعل النّقدي.

- تقتدر فيم ما وراء الخير والشر على تشخيص نقديٍّ لقيم المعدن المخصوص من النّاس وتجاوزها؛ ذلك أنّ "السّعادة لا تُضمن إلّا في الكائن: فالاستبدال والشعادة يقصيان بعضهما البعض. تستهدف الرّغبة القصوى، بحسب هذا ألاّ تشكّل إلّا واحدًا مع ما هو كائن. ههنا[123] الطّريق المفرحة

(119) نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الأوّل، فقرة 13، ص 43.

(120) نيتشه، "ما النّبيل؟"، فقرة 260، ص 249.

(121) يُنظر تحوّلات العقل في: نيتشه، هكذا تكلّم زرادشت، "خُطب زرادشت عن التحوّلات الثلاثة"، ص 61-64.

(122) نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الرّابع، فقرة 342، ص 191. [بتصرّف]

(123) الصحيح: هاهنا. (الناشر)

السّعادة القصوى"[124]، وليس تآلف الكائن مع ذاته شيئًا آخر غير ما يتطلّع إلى إبداعه من فضائل القوّة، والطُّموح والعزم في الحياة، وفضائل الحياة المتعافية[125]؛ فطاعة الإتيقي السّعيد باقتداره على الحياة في ما وراء الخير والشّر هي طاعة التّفكير الفلسفي عينه، أو لنقل الإتيقا الفلسفيّة لذاتها؛ فأن تُطيع الحياة ذاتها فذاك عين إتيقاها. ولمّا كان المتوحّد بقيمه منذرًا لحياته في ما وراء جشع الآخرين تجاهها وسخطهم عليها، فإنّ بسط الحياة وانبساطها يكوّنان عين تخارج التّفكير الإتيقي، إلمامًا منه بفلسفة ما وراء الخير والشّر. وبناء عليه، يكون منتهى غرض التّفكير الإتيقي استيفاء حاجات البشر من القيم النّبيلة، وتصريف الكائن البشري لرغباته في الحدود الحيانية التي تقع في حدود رباط الحياة.

– أن يكون بوسع التّفكير رؤية ذاته كتفكير سعيد علمًا، وأنّه يتفكّر السّعادة ويشرّعها لـ "ذوي الأفكار الحرّة". وفي المحصّلة، "يبدو إذًا أنّ منحى التّفكّر النيتشوي كامن بشدة في بحثٍ مّا عن السّعادة"[126]. يرى ميسراهي أنّ نيتشه جدّ في طلب السّعادة والنّظر فيها على نحو ما تقتضي منه إتيقا الحياة وحكمتها، وذلك في المعرفة الجذلى، وزرادشت؛ لأنّ "السّعادة متّقاة في غبطة أو مهدأة في صفاء، هي المؤثّر الفلسفي الوحيد الملموس أو المستقل، المؤثّر الموحّد بامتياز أو الرّئيس (نيتشه)"[127]. إلّا أنّ ميسراهي يرى في صيغة المكتوب الفلسفي النيتشوي فضاء تفكّره لقيمه ولا يخلو من شعورٍ حادّ بألم عميق.

---

(124) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome XIII: Fragments posthumes (Automne 1887-Mars 1888)*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (Textes et variantes établis), Pierre Klossowski & Henri-Alexis Baatsch (trad.) (Paris: Gallimard, 2006), (46) 9 [60], p. 39.

(125) وفي هذا المقام قال نيتشه: "إنّنا نغرز جذورنا بقوّة أكثر في الأعماق – في الشّر – في الوقت عينه الذي نعانق فيه السّماء بضمّة أشدّ محبّة، أشدّ رحابة، وأن نطمح إلى نورها، بكلّ أغصاننا وبكلّ أوراقنا، بشوقٍ أشدّ. إنّنا نكبر كما تكبر الشّجرة. وهذا ما يصعب فهمه، أليست الحياة كلّها على هذا الشّكل؟"، نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الخامس، فقرة 371، ص 233. [بتصرّف]

(126) Misrahi, p. 58.

(127) François Laruelle, *Éthique de l'étranger: Du crime contre l'humanité*, bibliothèque de non-philosophie (Paris: Kimé, 2000), p. 87.

من الصحيح أنّ نيتشه كان تحدّث عنّا في اهتزاز الفؤاد من ألم، ومن دَوَر في التنعّم بالسّعادة مطلبًا إتيقيًا، لكن النّص الفلسفي الذي كان يكتبه على نحو شذري هو ما يجعل من الهروب من الشّقاء (ولربّما يكون هنا شفاء الكتابة بسعادتها) في تقاطع مع السّعادة. إنّ إطلالة الشّقاء هي نفسها تغلّبٍ السّعادة من عقالها. فهل يتقاطع الشّقاء مع السّعادة من جهة حمل المقطع أو الشّذرة أو القصيد لضرب من التّناغم والتّناظر، أو حتى العرفان المتبادل بين السّعادة والشّقاء[128]؟

خاتمة

هل يكون العمل الفلسفي لضبط حدود الإتيقا والأخلاق في علاقةِ بشخصَي الإتيقي والأخلاقي أمرًا آخر غير النّقد الإتيقي للأخلاق؟ وهل ثمّة غير الإتيقا النّاقدة ما يضطلع برسم حدود الفرق بينهما؟ يمكن القول، على سبيل الاستنتاج، إنّ مثل هذا العملَ هو نقد إتيقي للأخلاق. ثمّ إنّ ما قام به نيتشه من نقدٍ فلسفيّ للأخلاق إنّما هو في النهاية عمل النّقد الإتيقي للأخلاق.

إنّ الإتيقا عماد الحياة، وهي سندها ضدّ كلّ ما يتهدّدها. وإذا كان جوهر نقد نيتشه للقيم الأخلاقيّة مراهنة على الحياة، فإنّ نقده للأخلاق نقد إتيقي؛ ذلك أنّ تثمين الحياة نفسه مظهر، أو هو بالأحرى سلوك إتيقي. أمّا الحياة التي تستشعر الضّعف في ذاتها، فهي حياة تتوهّم اختلاق معيار أو سند ترتكز عليه، وما الحياة المتعافية إلّا حياة إتيقية لتقوّمها بالحياتيّ نفســه.

ولربّما أهم ما كشفت عنه الإتيقا النّاقدة في أهمّ مفاصل هذا الفصل الثّالث من بيان الفرق بين القيم الإتيقيّة وشخوصها، والقيم الأخلاقيّة وشخوصها، هو ما يسمّيه نيتشه "الانتصار على 'الحقيقة'"[129]. فما الحقيقة التي جرت مغالبتها بمفاعيل الإتيقا والنّقد الجذري للقيم؟ يجيب نيتشه على النّحو الذي يجعل من تأزيم الأخلاق عملًا تتكشّف من خلاله لاأخلاقية الأخلاق

(128) لهذا "ينبغي أن نرى قرينة بين ذروة الانتشاء بالسّعادة وشقاء أقصى"،

Misrahi, p. 60.

(129) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome XIV: Fragments posthumes*, 15 [49], p. 203.

البشريّة؛ حيث تبيّن مآل "الانتصار على الحقيقة"، فإنّ ما تبقّى هو تفوّق القيم اللّاأخلاقية على الأخلاقيّات. وللبرهنة: القيم الأخلاقية نفسها ليست أخلاقيّة، أ) لا من جهة أصلها. وب) لا بوسائل القوّة التي بها تُفرض"[130]. وهذه هي النّتيجة الفلسفيّة الأوّلية لما اصطلحنا عليه بعمل الإتيقا النّاقدة.

أمّا ما يمكن استنتاجه ثانيًا، فهو انتصار فلسفة القيم النيتشوية عمومًا للحياة والعمل من أجل تدبير السبيل إليها. غير أنّ جنسًا مخصوصًا من الحياة المعيشة وفقًا لإملاءات النّقد الفلسفي الجذري هو الذي خصّته إتيقا نيتشه بالتبجيل. وهذا ما يفيد تجنُّب العمل بمعايير المقولات الأخلاقيّة المجرّدة للحياة والزّاجرة لها؛ إذ هي مقولات للتنكيل بالحياة، وهو ما ينافي وغرض الإتيقا النّاقدة من تطلّع إلى حياة أعظم وأرحب، حياة سلاحها الفلسفي تثبيت مفعول النّقد من أجلّ إسعاد الحياة نفسها. والعمل على تحريرها من لغة-قناع باتت تستغرق مقولات حقوقية مدجّنة للحياة ونافية لها. "لكن، لِمَ علينا دائمًا أن نستعمل تلك الألفاظ عينها الموصومة افتراءً من قديم الزّمان؟"[131].

هل يعود ذلك، أساسًا، إلى خصوصيّة النّظر إلى الاستغلال في ما وراء أخلاق الخير والشّر؟ يجيب نيتشه: "لا ينتمي الاستغلال إلى مجتمع فاسد أو غير كامل أو بدائيّ، بل ينتمي إلى جوهر الحيّ، بوصفه وظيفة عضويّة أساسيّة، وهو نتيجة لإرادة القدرة إيّاها التي هي بالذّات إرادة الحياة"[132]. فإبراز هذا الأمر أو ذاك على أنّه أمر لاأخلاقي هو مِن عمل جنيالوجيا الأخلاق. فما الذي مثّل دافعًا نيتشويًّا للدّفاع عن الحياة من انتهاكات الأخلاق بخيرها وشرّها؟ إنّ القناعة الفلسفيّة النيتشوية بلزوم التأسيس القيمي للإتيقا، هي التي ترى في الأخلاق نوعًا من الزّيف بمقاييس الخير والشّر، ولكنّها مشكل جدّي وحقيقي بنسبة إلى الحياة[133].

---

(130) Ibid.

(131) نيتشه، "ما النّبيل؟"، فقرة 259، ص 246.

(132) المرجع نفسه.

(133) يُنظر: نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الخامس، فقرة 344، ص 196. وكذلك فقرة 345، ص 197.

بإيجاز، مردُّ حميّة الأخلاقي للأخلاق هو خدمة الشّأن الذّاتي المحض بصرف النّظر عن صدقيته من منظور الإتيقا النّاقدة، فلا يهمّه وإن تعارض مع شأن العموم وحقوقهم. أمّا حميّة الإتيقا النّاقدة للحياة، فمردُّها إلى الحرص على إحلال القيمة الإتيقيّة محلّ قيمتَيْ الخير والشّر وقد أفسدتهما زمرة العبيد. ومن ثَمّ، قد يجد التعارض بين الأخلاق والحياة أصله في الفرق المهمّ بين وجهة نظر الأخلاق المُهينة للحياة ببخسها، ووجهة نظر الإتيقا المعظّمة للحياة بإكرامها.

القسم الثّاني

الحدود الممكنة للإتيقا والنّقد الجذري وتساوقهما الفلسفي

الفصل الرّابع

في حدّ الإتيقي وإتيقاه

"أن تمتلك أحاسيس دقيقة وذوقًا رفيعًا؛ أن تكون معتادًا على أشهى وأجود ما يملكه الذّهن، على أنّه طعامه المنطقي والطّبيعي، أن تتمتّع بروح قويّة، شجاعة وجسورة، أن تمشي في الحياة بخطى ثابتة، قرير العين، أن تكون مستعدًّا للأسوأ، دائمًا كما لو كنت تستعدُّ لفرح، مفعم دائمًا برغبة البحار والعوالم التي لم تُكتَشف بعدُ وبالرجال والآلهة المجهولة"[1].

تقديم

لماذا يكون القول في حدّ الإتيقي والإتيقا في هذا القسم الثّاني لا في القسم الأوّل؟ لأنّ البحث في تعريف المسائل الفلسفيّة على الشاكلة الكلاسيكية القائمة على تعريف الماهيات يتنافى وروح النص النيتشوي وتطلّعاته. فما يسعى إليه النّظر النّقدي في: مَنْ يقتدر على تعاطي الأمور؟ بل، في مَنْ يتعاطى مع الموضوعات لسلبها على غير وجه حقّ واقتدار؟ ومَنْ يتعاطاها سلبًا عن اقتدار؟ ومَنْ يتعاطاها تبعًا لذلك، للتوكيد والإثبات؟ وبناء عليه، لا يكون تخيُّر النّظر في مسألة الحدّ والتعريف عمومًا مسألة اختيار

(1) فريدريك نيتشه، العلم الجذل، ترجمة سعاد حرب (بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنّشر والتّوزيع، 2001)، الكتاب الرّابع، فقرة 302، ص 167.

إرادي، وإنّما ضرورة منهجيّة، لأنّ ما سبق النّظر فيه، وتناوله من عناصر إشكالية في الباب السّابق هو محاور نظر إعداديّة لإمكان النّظر، هنا، في حدّ الإتيقي وإتيقاه. ولماذا الحديث أساسًا عن الإتيقي وليس الإتيقا؟ أليس المفترض، وفقًا لمعهود الثقافة الفلسفيّة السّائدة، أن نبحث في تعريف موضوع الفعل: ما الإتيقا؟ وليس في الفاعل: مَن الإتيقي؟

تُختَزلُ الإتيقا عادة على معدنٍ إنسانيٍّ بعينه. فلا تُقال الأخلاق الجديدة التي أسّسها نيتشه بما هي إتيقا إلّا بما هي محمولة على حاملها، أو فاعلها، أو الملتزم بها قيميًّا؛ ونعني الإتيقي. ثمّ إنّ ما يشرّع القول في الإتيقي أكثر من القول في الإتيقا هو وضوح صورة الإنسان الإتيقي من جهة ما حمّله نيتشه من قيم ومبادئ إتيقيّة للفعل الإتيقي. وربّما كان الإتيقي أساسًا عند نيتشه هو: أوّلًا، مَنْ يحتكم إلى ذاته احتكامًا إتيقيًّا. وثانيًا، مَنْ يُحْدِثُ لذاته فرقًا بالنّظر إلى مَنْ ليس إتيقيًّا.

ففي ما يتعلّق بالمستوى الأوّل من الاحتكام إلى الذات، يقول نيتشه: "أنْ نتأمّل في أفكارنا. نحن مَنْ يجدر بنا أن نترجمنا الحجارة والنباتات لكي يكون بإمكاننا أن ننزّه أنفسنا عندما نذهب في هذه الأروقة والحدائق"[2]. وتبعًا لذلك، فإنّ ما يتوفّر عليه الإتيقي، ومن وراء ذلك سؤال "مَن الإتيقي؟" ليس شخصًا عاديًّا من شخوص اليوميّ، وإنّما هو شخص لا عهد لنظام الفكر الفلسفي به، وإلّا ما كان ليرى في ذاته المختلفة أهلية توجب على الجوامد من الحجارة والأحياء من النبات أن تترجمه. وهكذا، "لا يلتمس سؤال مَنْ؟ شخوصًا، وإنّما قوى وإرادات"[3].

أمّا في ما يتعلّق بالمستوى الثّاني من إحداث الفرق القيمي، فإنّ عفن بعض مخلفي الحياة والوجود هو ما يدفع الإتيقي إلى إقامة فرقه معهم. وإذا كان نيتشه يصف الإتيقي بالنظافة، فلأنّ قذارة وجود اللّاإتيقي وحياته قد

(2) المرجع نفسه، فقرة 280، ص 194.

(3) Gilles Deleuze, *Critique et clinique*, paradoxe (Paris: Minuit, 2006), p. 126.

انحطّت بالوجود والحياة والإنسان إلى حدّ أوجب على نيتشه الحديث عن نظافة الإتيقي. وفي هذا السياق يقول: "ما يفصل بين إنسانَين ويشقّ بينهما الهوّة الأكثر سحقًا هو فهم مختلف للنظافة، ودرجة مختلفة فيها[4]"؛ فمسألة النّظافة ركن أساسي من أركان الإتيقا ومن مواصفات الإتيقي. لذلك، يوجّه النّقد الجذري إدانة للنكوصيين من الناس وفلاسفة خلقنة الحياة بخيرهم وشرّهم. وبإيجاز، النظافة فكرة إتيقية في أدقّ معانيها النظرية[5]، فضلًا عن معناها المادي بما هي أثر غَسْل البدن من أتربة الأرض. فما الصُّور الممكنة فلسفيًا لحدّ الذّات الإتيقيّة في فلسفة القيم النيتشوية؟

أولًا: صورة الإتيقي-النّاقد في الشّخص الفلسفي لنيتشه

قد يتّخذ الفيلسوف، عادةً، أكثر من صورة فلسفيّة تخصّه بالنّظر إلى غيره من الفلاسفة. إلّا أنّ الأمر يتمثّل في عسر حملِ صورةٍ بعينها على نيتشه. ولئن يُعزى هذا أساسًا إلى أنّه فيلسوف لانسقيّ بالمعنى الكلاسيكي للمنهج الفلسفي، فإنّ تصنيفه في تاريخ الفلسفة على وجهِ صورةٍ بعينها قد يتنافى وطبيعة تلوينات المناظر الفلسفية المتعدّدة التي يتّخذها تفكيره. إلّا أنّ ذلك لا يمنعنا من رصد أهمّ صورتَين متداخلتَين لنيتشه: الإتيقي والنّاقد. فهو ناقد، ولكن ليس كغيره من نقّاد التفكير الفلسفيّ من جهة جرأة الكلمة والمقدرة على الإمساك بأصل موضوع النّقد[6]، وعلى غير ما كان عليه من استغلاقٍ في ما مضى. وهو إتيقي من جهة أنّ "ألواحه الجديدة" في مجال القيم عمومًا، والأخلاقية منها خصوصًا، على درجة من الرّفعة والتأدّب بحسن الأدب. ومن

---

(4) فريدريك نيتشه، "ما النّبيل؟"، في: فريدريك نيتشه، ما وراء الخير والشّر: تباشير فلسفة للمستقبل، ترجمة جيزيلا فالور حجّار، مراجعة موسى وهبة (بيروت: دار الفارابي؛ بئر مراد رايس، الجزائر: المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، 2003)، فقرة 271، ص 266.

(5) ولذلك "كان نيتشه يفخر دائمًا بأنّه يتحدّث للمستقبل، وبأنّ أفكاره لن تُفهم إلّا بعد مئة عام"، يُنظر: فؤاد زكريا، نيتشه، سلسلة الفكر الغربي، ط 2 (القاهرة: دار المعارف بمصر، 1966)، ص 9.

(6) هذا على افتراض أنّ العنصر النّقدي هو المحرّك الرّئيس لجميع أشكال التّفكير الفلسفي الحيّة في تاريخ الفلسفة، على الرغم من اتخاذ هذا العنصر النّقدي أكثر من منظر فلسفي في آثار الفلاسفة.

ثمّ، فالصّورة الأهم، بالنّظر إلى مبحث استشكال الإتيقا وسؤال النّقد الجذري في فلسفة نيتشه هي تشابك طرازَي الإتيقا والنّقد في شخصيّة نيتشه الفلسفيّة، وهذا معنى ممارسته النّقد ممارسة إتيقيّة.

على الرغم مما بلغه النّقد الجذري أحيانًا من تشكيك، وحتى تجريح، في كبار الفلاسفة، فإنّه اعترف لمعظمهم بفضيلة المساهمة في بناء التاريخ الفلسفي خصوصًا، والكوني عمومًا. وبناء عليه، تتمثّل إتيقيّته في حسن تدبير الفكرة الفلسفيّة، وتنويع المآخذ بشأنها، وبشأن مَنْ يتوجّه إليهم بالنّقد. فهو يحمل بالنّقد – على كلّ مَنْ استهدفه من منتجي القيم البشريّة – التّوصيف الذي يتناسب ومقام أفكاره ولغته الفلسفيتين. كما أنّ ما يجعل منه إتيقيًا، في الأساس، هو حكمته الفكريّة في ردّ معظم الأفكار المتهافتة إلى الأصل الأخلاقي المرَضيّ نفسه. ثمّ إنّنا نراه "يخلع أقنعة الفلاسفة الذين سبقوه، ويقدّمهم على أنّهم قوم تسيّرهم أعراف أخلاقيّة غير معلنة، وينزع أقنعة أرباب الدِّين ويزعم أنّهم مهزوزون. أمّا أرباب الأخلاق فيعطيهم هيئة أناس يحرّكهم الانتقام"[7].

فما وجوه الصّورة الفلسفيّة الإتيقية التي خصّ بها نيتشه نفسه؟ وما العلامات الفلسفيّة الدّالة على تشبّعه بأنفاس الإتيقا النّاقدة؟ وكيف نرى في جذل معرفته ابتهاجًا إتيقيًا بخصوصيّة أفكاره الفلسفيّة؟ وأخيرًا، كيف يترفّع إتيقيًا عن العمل بروح الحقد والضّغينة؟

– في ما يتعلّق برؤيته الفلسفيّة لذاته، سأل: "لِمَ أنا أعرف أشياء أكثر من غيري؟ وعلى العموم ما الذي يجعلني على هذا القدر من الذّكاء؟ إنّني لم أفكّر أبدًا[8] في مسائل لا تستحقّ هذا الاسم: لم أبدّد نفسي هكذا– والأزمات الدينية الحقيقية على سبيل المثال لا أعرفها عن تجربة"[9]. فالحكم الذي

(7) أويغن فنك، فلسفة نيتشه، ترجمة إلياس بديوي (دمشق: منشورات وزارة الثّقافة والإرشاد القومي، 1974)، ص 156.

(8) الصحيح: قطّ. (النّاشر)

(9) فريدريك نيتشه، "لِمَ أنا على هذا القدر من الذكاء"، في: فريدريك نيتشه، هذا هو الإنسان، ترجمة علي مصباح (كولونيا: منشورات الجمل، 2003)، فقرة 1، ص 37.

بحمله على ذاته المتطلـقة هو المهارة والتمكّن من الأسئلة الحق، لأنّه عالِمٌ بمداخل التّفكير الفلسفي ومخارجه، لغةً ونقدًا وفكرًا وتأدُّبًا. فما الذي يعرفه أكثر من غيره انطلاقًا من حكمه على أنفاس فلسفيّة بعينها؟ إنّه وحدة التّفكير والفعل وديمومتهما على قاعدة الحضور الدّائم لعمق الشّعور بالأمور. هو ذا نيتشه الفيلسوف: "نحن مَنْ يفكّر ومَنْ يشعر، نحن في الحقيقة مَنْ يعملُ ولم يتوقّف عن فعل مَا لم يكن موجودًا مِنْ قَبْلُ: هذا العالَم الأبدي النمو من التّقويم والألوان والأوزان والمنظورات والمراتب ومختلف أنواع التأكيد والنّفي"[25]. ألا يوحي لنا هذا فلسفيًا بأوزان الانضباط الأدبي في تجربة التّفكير المتعدّد الاتجاهات؟ أليس هذا الانضباط هو الإتيقا عينها؟

– إنّ سريان الأنفاس الإتيقيّة في تفكيره جعله يخصُّ ذاته، وبما هو "عالم نفس" و"فنّان" و"فيزيولوجي" و"فيلولوجي" بحساسيّةٍ مرهفة تجاه تعافي الفكر والقيمة والذّات والتوجُّه في التّفكير والتمرُّس بالنّقد. أيكون حكم الفيلسوف على نفسه عينًا لتزكيته نفسه، أم أنّه فضيلة من فضائل الكشف الذّاتي، تبعًا لتعوُّده مراس النّقد–الذّاتي؟ يقول نيتشه: "امتيازي هو الحساسية القصوى التي لديّ تجاه كل أعراض الغرائز السليمة. وإنّني خالٍ من كلّ ظواهر المرض، وحتى في أوقات اعتلالي الشديد لم أغْدُ كائنًا مريضًا؛ عبثًا سيحاول أيّ كان أن يستشفّ لديّ أيّ أثر للتعصُّب. كما لن يعثر المرء لديّ في أية فترة من حياتي شيئًا من هيئات الغرور أو الانتفاخ الحماسيّ. إنّ التفخيم الذي يُضْفى على الهيئة لا ينتمي بحالٍ إلى العظمة"[26]. فهل تكون الحساسيّة هنا سعة الطّاقة الدّفينة في كيانه الفكري؟ ألا تظْهَر هذه الحساسيّة في مقدرته على تكثيف الفكرة[27]؟ لقد كان في وُسْعِ التّفكير لديه الإمساك بالفكرة من دون تسطيحها

---

(25) نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الرّابع، فقرة 301، ص 166-167.

(26) نيتشه، "لِمَ أنا على هذا القدر من الذكاء"، فقرة 10، ص 62.

(27) تشهد صورة الفكرة، أحيانًا، مناظر من قبيل الضّغط، أو الترجرج، أو الحدوس الملهمة، وكثرة من المتع والآلام والتردُّد. وتكون صيغة التعبير الشّذري عنها لدى نيتشه علامة على اختصار العقل للطاقة والمنح. يُنظر بشأن ذلك:

Friedrich Nietzsche, *La Volonté de puissance: Essai d'une transmutation de toutes les valeurs. études et fragments*, Henri Albert (trad.), Marc Sautet (index établi), le livre de poche, série classiques de la

أو تجريدها، بقدر ما كان معمّقًا لها. وبذلك تتضاعف وتتنوّع، فلا تضعف ولا تضمر بقدر ما تفصح بمنتهى الجرأة النّقدية عن ذاتها ومنظوراتها. وهذا ما يُبيّنُ كيف "وُهِبَ نيتشه حساسيّة كبيرة أو حساسيّة وجدانية مرهفة، فأحاسيسه، بما في ذلك الأكثر حيويّة، قادرة على إظهار الظّروف الأكثر تنوّعًا"[13]. وهكذا، ما عاد السّؤال الفلسفي الذي يبسطه النّقد المتأدّب على ذاته هو كيف أكون؟ بل، ماذا أمتلك من العُدَّةِ الفلسفية حتى أقوى على التّفكير النّقدي؟

يحدِّد لنا نيتشه هذا الذي نُعِدُّ تملُّكه من أسباب التفلسف والاقتدار عليه. وفي نظره، من الضّروري فلسفيًا -أن تتمتّع بروح قويّة، شُجاعة وجسورة، أن تمشي في الحياة بخطى ثابتة"[14]. ومن ثمّ، تكون قوّة ابتهاج المعرفة الفلسفيّة بذاتها عتبةَ الولوج إلى المواطن المستغلَقَة بَعْدُ عن التّفكير.

– تتعيّن في شخصيّة نيتشه الفلسفيّة صورة المعرفة الحكيمة في تدبُّرها معضلاتها النّظريّة واستقوائها عليها بالنّقد. فليست المعرفة ما كانت عليه من جهد التّجريد وابتداع المقولات العقليّة التي للفلسفات الكلاسيكيّة[15]، وإنّما

philosophie (Paris: Librairie générale française, 1991), livre troisième, § 343, p. 306; Gilles Deleuze, = *Logique du sens*, critique (Paris: Minuit, 1989), p. 335; Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome II, vol. I, Considérations inactuelles I et II: David Strauss, l'apôtre et l'écrivain; De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie; Fragments posthumes: Été 1872-Hiver 1873-1874*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Pierre Rusch (trad.) (Paris: Gallimard, 1990), 25 [1], p. 308; Jean-François Lyotard, "Notes sur le retour et le kapital," dans: *Nietzsche aujourd'hui? tome 1: Intensités*, colloque international de Cerisy-la-Salle en juillet 1972 (Paris: Union générale d'éditions, 1973), pp. 141-143.

– وبهذا المرجع الأخير مداخلة دولوز بعنوان: ("Pensée nomade", pp. 171-186). وكذلك مناقشة كلوسوفسكي وليوتار للمداخلة نفسها في ص 177.

(13) Jacques Rogé, *Le Syndrome de Nietzsche* (Paris: Odile Jacob/Presses universitaires de France, 1999), p. 23.

ومع مثل هذه الظّروف تأقلم نيتشه مع طبيعة المناخ وانتهج نظام الحمية، أحيانًا، درءًا للعطب البدني، أو تخفيفًا منه.

(14) نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الرابع، فقرة 302، ص 167.

(15) وحيثما ينحو نيتشه إلى الأمام يشي من العناد الفكري أحيانًا. يمكن العودة إلى هذا الموضوع التي ينكشف فيه التعبير الفلسفي "على طريقة إنسان يستعدّ لبناء مسيرة دون إدبار"، يُنظر:

Lou Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche à travers ses œuvres*, Jacques Benoist-Méchin (trad.), Ernst Pfeiffer (texte établi et présenté), Thomas Pfeiffer (notes), Olivier Mannoni (rev. et complétée) (Paris: Grasset & Fasquelle, 1992), pp. 197-202.

هي التي تندرج في مدارها فضائل الرُّجولة الفلسفيّة، وهو مفاد قول نيتشه: «أحيي بفرح كلّ ما يُبشّر بمجيء مرحلة أشدّ رجوليّة وأشدّ محاربة، تعرف قبل كلّ شيء أنّ تعيد للشّجاعة عزّها! لأنّها ستحضّر بدورها الطّريق لمرحلة أسمى، وتجمع القوّة التي ستحتاجها هذه المرحلة المقبلة، مرحلة تُدْخل البطولة إلى مجال المعرفة، وتعلن الحرب كرمى للفكرة ونتائجها»[16]. فما الفضيلة الفلسفيّة للحروب الفكريّة ومطارحاتها التي كانت تنجزها فلسفة نيتشه بحكمة متدبِّرة، وجسارةٍ أخلاقيةٍ، وعزمٍ نفسيٍ، وثباتٍ على مبدأ النّقد الجذري؟ أليس من قَبيل الفضيلة الإتيقيّة أن تتوجّه المعرفة بأدواتها النّقديّة نحو خدمة عصرها؟ في الواقع، "إنّ ستة مفكّرين من نوع 'نيتشه' يقدّمون لأمّة من الفائدة ما لا يقدّمه لها ألوف الفلاسفة والعلماء طيلة قرن من الزّمن"[17].

– يرى نيتشه أنَّ من اللّزوم بمكانٍ أن تؤمِّن الإتيقا النّاقدة مهابة صورتها في عالَم الأفكار، ومن ثمّ في تاريخه؛ فتاريخ الأفكار يحتفظ – بالتأكيد – بصور الفلاسفة والمناظر الفلسفيّة التي تعيّنت في الزّمن المنصرم. وبناء عليه، فإنّ سلامة الذّوق النّبيل تجد موطنها الطّبيعي من القيم الإتيقيّة في التّحرُّر من الأفعال الأخلاقويّة المرضيّة القائمة على روح الانتقام والحقد. وطلبُ نيتشه، في المقابل "يجب معرفة التخلّي عن الحقد [...] ليشكِّل الاحتقار المرهف ذوقنا، وامتيازنا، وفنّنا، وربّما فضيلتنا، نحن أحدث المعاصرين!"[18]. فهل من المشروع إتيقيًا أن يزكّي الفيلسوف نفسه بالحكم عليها إيجابًا؟ أيكون ذلك نتيجة الثّقة في الذّات ومستطاعها الفكري؟ ربّما تكون الإجابة في قوله: "إنّنا نحن، ممّن لا خوف لدينا، نحن أسمى العقول في هذا القرن"[19].

فما التطلّعات الفلسفيّة التاريخيّة التي تراهن عليها الإتيقا النّاقدة في المتن النيتشوي؟ يعرب الفيلسوف الإتيقي عن عزمه التموقع في تاريخ الفلسفة موقع

---

(16) نيتشه، العلم المرح، الكتاب الرّابع، فقرة 283، ص 155.
(17) كارل شيشلر، ورد في: بانكو لافرين، نيتشه، ترجمة جورج جحا، سلسلة أعلام الفكر العالمي المعاصر (بيروت: المؤسّسة العربية للدراسات والنّشر، 1973)، ص 4.
(18) نيتشه، العلم المرح، الكتاب الخامس، فقرة 379، ص 241.
(19) المرجع نفسه.

الخادم للإنسانيّة والمعبِّد لدروبها الفكريّة. وهكذا، يستوجب الأمر "أن يُخلِّص الإنسان من الضغينة: ذلك هو جسر العبور إلى أرقى الآمال في نظري وقوس قزح الذي يطلع بعد عواصف طويلة"[20]. ولربَّما يقتضي هذا من الفيلسوف تثبيتًا منه لنسبه إلى فضاء الأسياد النُّبلاء، أي أرستقراطيّة الفكر.

ثانيًا: الإتيقي (أو في الإنسان النَّبيل)

إذا كان لا بدَّ لعاقبة الفلسفة من الإقرار بالمراتبيّة بين النَّاس عامّة، وحتى في حظيرة صفوة الأفكار البشرية، فإنَّ المتفلسف المتحلّي بالإتيقا يكون في نظر نيتشه من طينة النبلاء، وله "انتماء حاسم إلى الأخلاق النَّبيلة"[21]. فما الحدُّ الفلسفيُّ-الإتيقيُّ لهذه الطينة البشريّة؟ وكيف يحتاج هذا الحدّ إلى صورة ذوي النُّفوس الوضيعة لفرز ذاته، وتوكيد أهليته تبعًا لذلك، بالانتساب إلى الأرستقراطيّة الفكريّة؟

بسط نيتشه السُّؤال وأجاب عنه قائلًا: "مَنْ النَّبيل؟ عليه أن يتمثَّل عين-ذاته من دون توقُّف. عليه أن يبحث من دون توقُّف، عن وضعيّات حيثما يحتاج إلى تقاليد، عليه أن يترك السَّعادة للعدد الكبير[22]، أريد أن أقول السَّعادة باعتبارها سلمًا للنَّفس، فضيلة، رفاهًا [...] عليه أن يبحث غريزيًّا لذاته عن المسؤوليات الوزر. عليه أن يبحث غريزيًّا عن أعداء من كلِّ مكان، حتى لو من عين-ذاته. عليه أن يتعارض والعدد الكبير، ليس بأقوال، وإنَّما بأفعال"[23]. فهل يكون حديث نيتشه عن صورة مجرّدة للنَّبيل لا نظير لها في واقع المتفلسفة، أم أنّه يعيِّن ذلك في شخصيّات فلسفيّة نادرة من قبيل معدنِه؟ لقد "كان حريصًا على أن يُلحِقَ نسبه بنبلاء بولنديين وأن يكتشف في دمائه قطرات

(20) فريدريك نيتشه، هكذا تكلَّم زرادشت: كتاب للجميع ولغير أحد، ترجمة علي مصباح (كولونيا، ألمانيا/ بغداد: منشورات الجمل، 2007)، الكتاب الثاني، "عن الرتاكب"، ص 194.

(21) نيتشه، "ما النَّبيل؟"، فقرة 260، ص 248.

(22) ما يسمّيه زرادشت الحشود (die Ansammlung/les Troupes).

(23) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, livre quatrième, § 450, p. 484.

من دم النبلاء"[24]. فما العلامات الأدبيّة والفكريّة والنّفسية الدّالّة على الانتساب إلى النّبلاء من بني الإنسان؟ وكيف يكون النّبيل سيّد ذاته مشرّعًا بشرعته الفلسفيّة؟

– تتمثّل أهم العلامات الفارقة في شخصيّة الفيلسوف من جهة كونه كائنًا إتيقيًا، لِمَا يتوفّر عليه من صفات نبل، في الخصائص التالية:

ثمّة خصيصة أولى متأصّلة فيه، وهي من تحصيل جماع السّعادات والآلام والأقدار التي اختبرت بها الحياةُ الإنسانَ. تتمثّل هذه الخصيصة في ما احتوت ماهية النّفس والرّوح الفكري عليه لدى الفيلسوف من عمق ألم هو محرّك التفكّر. ومن ثمّ، يرى نيتشه كيف "يجعل الألمُ العميق المرءَ نبيلًا"[25]. لكن، ألا يطالعنا النّاس كلهم تقريبًا، ومن حين إلى آخر، بأنّهم يعانون آلامًا وتشدُّهم الأقدار إلى آلام؟

إذا كانت الطّبيعة البشريّة تتحسّس من المشاعر شتى صنوفها، وإذا كانت جنيالوجيا الأخلاق قد بيّنت "تكوميّة" إنسان الحشد[26]؛ فيعني ذلك أن الشّعور بالفرادة يكاد يكون منعدمًا لدى أغلبية النّاس؛ ذلك أنّ روح الجماعة، وحشر القطيع رؤوسهم في سراديب الجماعة ومغاورها، يفضيان بهم في النهاية إلى تنميط صورةٍ للإنسان الاجتماعي بشكلٍ ما عاد معه ممكنًا أي شعور بالنُّدرة والتفرُّد، مثلما كان شعور زرادشت بملمحه الفلسفيّ. وبهذا الاعتبار "كانت النُّدرة، وعدم الوعي بها، هما ما يمنح النّبل حتى الآن لكائن"[27]. لذا، يعتبر

---

(24) عبد الرّحمن بدوي، نيتشه، خلاصة الفكر الأوروبي، سلسلة الفلاسفة، ط 5 (الكويت: وكالة المطبوعات، 1970)، ص 27. أمّا عن كلمة: "نيتشه"، فتُقال في صيغتها البولنديّة "نيتسكي". وقد قالت أخته إليزابيت: "فللآخرين أن يكتبوا ما شاءت لهم أهواؤهم الكتب، أمّا أنّ نيتشه فلا تليق بهم غير الصّرامة". أورده بدوي في ص 28.

(25) نيتشه، "ما النّبيل؟"، فقرة 270، ص 265.

(26) Friedrich Nietzsche, "La Généalogie de la morale: Un écrit polémique pour compléter et éclairer Par-delà bien et mal récemment publié," dans: Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VII: Par-delà bien et mal: Prélude d'une philosophie de l'avenir; La Généalogie de la morale: Un écrit polémique pour compléter et éclairer Par-delà bien et mal récemment publié*, Giogio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Cornélius Heim, Isabelle Hildenbrand et Jean Gratien (trad.) (Paris: Gallimard, 2006), avant-propos, § 6, p. 220.

(27) نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الأوّل، فقرة 55، ص 69.

نيتشه أنَّ مردَّ شعور المرء بندرته أنَّه كائن لا نظير له، وأنَّه يتميَّز ببعض الفضائل التي تجعل منه قَطْعًا ممَّن ينتمون إلى فئة النبلاء من النَّاس. وهذا مفاد قوله: "شعور المرء بأنَّه استثناء: العلامة على النُّبل: ألَّا يفكِّر المرء يومًا بالحطِّ من واجباته بجعلها واجبات للجميع؛ ألَّا يتخلَّى عن مسؤوليته ولا يقبل أن يشاطرها أحدًا؛ أن يعدَّ امتيازاته وممارستها من جملة واجباته"[28]. ويتمثَّل التفرُّد بالذَّات شعورًا بامتلاء الذَّات مَقْدُرَةً وحُسْنًا.

لكن كلَّما توشَّحت عناصر هذه المقدرة وتسامت، فاضت واهبةً "الجميع وليس أحدًا"[29] بعينه من عطائها ما لا يُعْوِزُها. وكلَّما استزاد الإنسان مقدرة، تملَّك أمتن أسباب الفرز بين الأمور والنَّاس، ونبهًا لذلك، بين القيم الحسنة والقيم القبيحة. فيُجيد بحكمته وبصيرته النَّافذة معاملة ذاته والآخرين على النَّحو الأنسب، إتيقيًا وفكريًّا، لأنَّ "الإنسان النَّبيل يسعف أيضًا البائس، لكن نادرًا ما يكون ذلك بدافع من الرَّحمة، بل، بالأحرى، باندفاع يتولَّد من فيض القُدرة. ويكرم الإنسان النَّبيل في نفسه القادر وذا القدرة على نفسه، والعارف كيف يتكلَّم وكيف يصمت، والصَّارم على نفسه والقاسي عليها بلذَّة، ويجلّ كلّ ما هو صارم وقاس"[30]. فبم تتمثَّل قيمة القسوة؟

إنَّ القسوة، بما هي شيء مغاير تمامًا للعنف، تتمثَّل تبعًا للمحبَّة التي يكنُّها القاسي إزاء موضوعه المستهدف بقسوته. ويمثِّل الفرز بين الحسن والقبيح معيارًا للحكم الإتيقي على الأفعال البشريَّة. تتعيَّن قيمة القسوة الفلسفيَّة والنَّفسيَّة والأدبيَّة في ما يغنمه منها موضوعها حين تقوِّيه وتجلُّه وتكرمه. وبمعنى آخر؛ إنَّها تفعل ذلك على غير تقليد تخثيث المشاعر، وبذلك يُحدِثُ نيتشه فَرْقًا بين أهل الحقّ والصدقية الأدبيَّة، وأهل الباطل والمكر الأخلاقي"[31]. ويقول في هذا

---

(28) نيتشه، "ما النَّبيل؟"، فقرة 272، ص 267.

(29) عنوان فرعي لكتاب نيتشه، هكذا تكلَّم زرادشت.

(30) نيتشه، "ما النَّبيل؟"، فقرة 260، ص 248.

(31) المسألة على العموم تخصُّ ما يسمَّى بمعادن النَّاس. وفي هذا الصدد نستخدم كلمة الفرق لبيان ما بين الإتيقي وروافده، وما بين الأخلاقي وروافده من حدود قيميَّة فاصلة. ومنهما الفرق بين الأرستقراطي الكريم، والعامِّي اللَّئيم. وهو فصل معهود لدى معظم الفلاسفة قديمًا وحديثًا. يُنظر، على سبيل المثال، =

المقام: "نحن الحقانيون" – هكذا سمّى النُّبلاء أنفسهم في اليونان القديم. ومن البديهي أنْ تُحْمَلَ التسميات القيميّة الأخلاقيّة، في كلّ محلٍّ، على البشر أوّلًا وفي ما بعد، وعلى سبيل الاشتقاق، على الأفعال. لذا يرتكب مؤرِّخو الأخلاق خطأً جسيمًا حين ينطلقون من أسئلة مثل هذه: 'لماذا مُدِحَ الفعل الرَّحوم؟'*"[32].

لكن، ما مأتى النُّبل؟ وعن أي مَعين أخلاقيٍّ ونفسانيٍّ يفيض؟ أيكون من استقامة الإنسان وإيتاء الفعل على نحوٍ ما ينبغي تثبيت المرء للتّفريد الإنساني، أم من اتباع أهواء المرضى والمعطّبين من النّاس؟

يقوم نيتشه بحدِّ جملةٍ من منابع القبض الرّوحي والأدبي والفكري في رؤية الأشياء والسّمع بمنتهى الحصافة إلى إيقاعها، وأصواتها، ونبرات لغتها. وفي هذا السياق نجده يتساءل، ثمّ يردف الإجابة بالقول: "ما الذي يمنح النُّبل؟ إنّه ليس بالطّبع القيام بالتّضحيات: فأعتى الفاسقين يُقْدِم على ذلك أيضًا، كما أنّه ليس بالطّبع في الخضوع لهوى، فثمّة أهواء دنيئة. كما أنّه ليس في صنع شيء ما للآخرين من دون أنانيّة؛ إذ ربّما كانت عاقبة الفعل الأنانيّة أقوى ما تكون عند أنبل النُّبلاء"[33]. فما الذي يشكّل مصدرًا إتيقيًّا ومعرفيًّا ونفسانيًّا للنُّبل؟ ومَنْ النّبيل كما شخّصته المعرفة الجذلى؟ يرى نيتشه أنّ "ما يمنح النبل لكائنٍ، هو أنّ الهوى الذي يحتمل فيه متميّز، دون أن يدري هو شيئًا عن تميّزه: إنّه استعمال معيار نادر وفريد، ضرب من الجنون في الشّعور بحرارة أشياء تبقى باردة لكلّ الآخرين، إنّه الحدس بقيم لم يُبتكر لها بعدُ ميزان؛ إنّه التّضحية التي تُقَدَّمُ على مذبح إله مجهول؛ إنّه البسالة دون طموح إلى التّكريم! إنّه التّواضع الذي يفيض فيغني الرّجال والأشياء"[34].

* حوار سقراط وطلوكون لدى أفلاطون، وما يُستنتج من مفاصل "فكرة الأفكار" الفلسفيّة ومستطاعها في تأصيل فرق القيم المعمول بها لدى العامي وصاحب الفكر المتحرّر؛ وذلك بالكتاب السّابع من كتاب: أفلاطون، الجمهوريّة، ضمن: أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الأول: الجمهورية، ترجمة شوقي داود تمراز (بيروت: الأهليّة للنشر والتّوزيع، 1994)، ص 319–328.

(32) نيتشه، "ما النّبيل؟"، فقرة 260، ص 248.

(33) نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الأوّل، فقرة 55، ص 68–69.

(34) المرجع نفسه، ص 69.

وإذا كانت هذه المواصفات التي تشكّل العلامة الفارقة على نبل المرء، فَمَنْ ذَا الذي يقوى على إبداعها لذاته؟ ومَنْ ذَا الذي يقتدر على اشتراعها بتشريع خاص به؟ إنه المتفرّد الذي لا يستدعي غيره من الآخرين لتزكيته على ما أتاه من أفعالٍ، وما تحلّى به من سلوكيّات في أثناء مواجهة صروف النّفس والدّهر.

- إنَّ النّبيلَ هو الذي يقوى على مِرَاسِ سيادةٍ على ذاته، والعمل بتوجيهاتها الإتيقيّة التي هي صنعتها من دون تقليدٍ أو محاكاة للآخرين. وبإيجاز، هو مَنْ يرتضي شرعة ذاته، ويدرأ عنه مفاسد غيره. إنّه كائن معلول لذاته وغير معلول لغيره، ويعود ذلك إلى "أنَّ الجنس النّبيل من البشر يحسب نفسه معيّنًا للقيمة، ولا حاجة به إلى مَنْ يستحسنه، وهو يقرّر "ما يضرّ بي مضرٌّ في ذاته"، ويعي أنّه هو مَنْ يضفي، أوّلًا وأخيرًا، مجدًا على الأشياء: إنّه خالق القيم"[35]. فما عسى أن يكون خالق القيم هذا؟ وفيم تتمثّل فضائل إتيقاه؟

ينحو عمل الإتيقا النّاقدة وجهة العمل على تأمين التّفريد (التّفعيل-التوكيد-التوقيع)، أي تحديد الذّات لحدود ذاتها دونما احتياج إلى غيرها من رهط العوام. إنَّ الإنسان النّبيل هو المتفرّد المتقوّم بذات كيانه الفلسفي، وما اقتدر عليه من خلقٍ ونقدٍ وهدم وبناء؛ إذْ "يرى نيتشه أنَّ الأنموذج النّبيل للإنسان، بما أنّه مقرّر للقيم، لا يحتاج إلى موافقة على ما يقوم به"[36]. تلك هي تحديدًا "حال الطّبيعة النّبيلة التي لا يرقى إليها الشّك"[37]. وعلى هذا النّحو، فإنَّ المقدرة على التأسيس الذّاتي، والعطاء الفكري، ووهب الآخرين ما اقتدرت عليه الذّات ابتغاءً لتثبيت عظمة قدرتها وفرادتها، هو من عمل مَنْ يقوى على الترقّي في سلّم تقدير ذاته[38] في ما وراء رضاء الآخرين أو جحودهم ونكرانهم.

---

(35) نيتشه، "ما النّبيل؟"، فقرة 260، ص 248.

(36) لاغرين، ص 161.

(37) المرجع نفسه.

(38) إنّه الإنسان المتوفّر في ذاته على عنصر العظمة: الإنسان الأعلى (Übermensch/Surhomme)، وهو "نمط عالٍ" يُنْظَرُ إليه، بما هو من نسبِ الأشراف، "بداية"، بالنّظر إلى هذا النّوع الذي تَرَتّبَ عليه تَخَثُّرُ ترقّي الإنسان الذي يترصّده ما-فوق الإنسان"، يُنظر:

فالإتيقي النّاقد، إذًا، هو ملهم الذّات قواها، وأفكارها، ورضوانها الأدبي تجاه ذاتها. ومكرمة الخلق القيمي لديه هي مكرمة تخطّي أخلاق الخير والشّر ومثالبتها. إنّه مَنْ "يكرم كلّ ما يدركه في ذاته. إنّ أخلاقًا كهذه تمجيد للذات. في الصّدارة يأتي الشّعور بالامتلاء، بقدرة تريد تدفّقًا، وتأتي غبطة التوتّر الأقصى، والوعي بغنى يروم وَهْبًا وبذلًا"[39]. وخلاف إنسان أخلاق المنفعة، فإنّ الإتيقي لا يدرج معطيات الغُنم المادّي والرّبح والخسارة والحرمان والكسب في اعتبارات أفعاله، فلا يعتبر الفاعل الإتيقي إلّا قيم ذاته. وهو يأتي الفعل في إقليم فلسفي يتعدّى الظّواهر السيكولوجية الهادفة إلى استمالة الضّمائر البشريّة واستحسانها على نحوِ ما يفعل اللّاإتيقي من أهل الأخلاق في ربض الخير والشّر.

وبإيجاز، إن الفعل لا يأتي قربانًا للمتعالي من الرهانات. وبقدر ما لا ينفعل لعدم غُنْمِهِ من خشاش أرض العوامّ، فإنّه يتسامى بإتيقاه، لأنّه من أصحاب النّفوس النّبيلة، والأفكار المتحرّرة بذاتها. ثمّ "عنده، في الواقع، أنّ التقويم الحقيقي الذي يطرد الحسابات الوضعيّة هو من صنع النّفس النّبيلة، يطلب به الشّعور البطولي لشجاعة لانهائيّة"[40]. ولكن، إذا مثّل هذا النّبيل[41] إنسانًا مقتدرًا على الوهب والعطاء ابتغاء عافية الذّات وقيمها، فهل يعني ذلك أنّه ذو نفس شحيحةٍ لا تهب النّاس ما يحتاجون إليه من خدمةٍ للحياة ونفع لها؟ ألم يكن زرادشت عازمًا، رغم تفرّده، على خدمةِ التاريخ المقبل للبشريّة[42] وتعليم أبنائها حِكَم "الألواح الجديدة" ومنتهى أغراضها الإتيقيّة الرّفيعة؟

Patrick Wotling, *Le Vocabulaire de Friedrich Nietzsche*, coll. vocabulaire de (Paris: Ellipses, 2001), = pp. 49-50.

(39) نيتشه، "ما النّبيل؟"، فقرة 260، ص 248.

(40) جان-بول رزفبر، **فلسفة القيم**، ترجمة عادل العوّا، سلسلة زدني علمًا (بيروت: عويدات للنشر والطّباعة، 2001)، ص 20.

(41) توجّه بيتر سلوتردايك بالنّقد إلى مفهوم النبيل عند نيتشه. يُنظر: بيتر سلوتردايك، **"الإنجيل" الخامس لنيتشه**، ترجمة علي مصباح (كولونيا: منشورات دار الجمل، 2003)، ص 81-82.

(42) وذلك على أساس أنّ "النبالة انحياز إلى المستقبل". يُنظر: المرجع نفسه، ص 82.

ثالثًا: الإتيقا وصخب العامّة

1 - زرادشت والمشهد التراجيدي

يطالعنا نيتشه في مستهلّ زرادشت بمتاهة الإتيقا في حظيرة الجلبة العامية. وهذه هي صورتها: "عندما دخل زرادشت أوّل مدينة واقعة على طرف الغابة، وجد شعبًا كثيرًا متجمّعًا هناك في ساحة السُّوق. وكان قد أُعلن بينهم عن قدوم بهلوانٍ إلى هناك. وهكذا تكلّم زرادشت مخاطبًا ذلك الشعب"[43] في التعاليم البشرية. فبم يتمثّل منتهى الغرض الإتيقي من كلمة زرادشت؟ وكيف سيضطلع بذلك في صميم العمل النّقدي الجذري؟ وما العنصر التراجيدي في مشهد تعليم زرادشت القيم الإتيقيّة لبني مدينته؟

- تتمثّل تطلُّعات زرادشت الإتيقيّة[44]، ومن جهة منتهى غرضه الفلسفي، في محاولة قلقلة القيم السّائدة، حتى يتفلّت الإنسان منها، ليؤسّس صورة تفوُّقه ومغالبته للكائن من وضعيات الوجود الأخلاقوي، وهو ما عبّر عنه بقوله: "إنّني أعلّمكم الإنسان الأعلى Übermensch. الإنسان شيء لا بدّ من تجاوزه. فما الذي فعلتم كي تتجاوزوه؟"[45].

استندت الدّعوة الإتيقيّة، في دفعها بالناس لاختيار تبادل المواقع، إلى أنّ الكائنات الحيّة كلها ترقّت ما عدا الكائن البشري الذي أدركه وهن البطء والعطالة واللّافعل. علاوة على ذلك، إن "كلُّ الكائنات ظلّت حتّى السّاعة تبدع

---

(43) نيتشه، هكذا تكلّم زرادشت، الكتاب الأوّل، "ديباجة زرادشت"، فقرة 3، ص 40.

(44) هي ليست بالتخمينات أو ادعاء التنبؤ على غرار زرادشت الفارسي في قومه، وإنّما مواقف الجرأة الفلسفيّة المسلّحة بالنّقد للسّائد. وراجع القول: "ليس "بيًّا" هذا الذي يتكلّم الآن؛ واحدًا من تلك الكائنات المسخ الملفّقة من خليط الأمراض وإرادة السلطة الذين يدعوهم الناس بمؤسّسي الديانات. على المرء قبل كلّ شيء، أن يصغي جيّدًا إلى النبرة الطالعة من هذا الفم؛ نبرة السكينة، كي لا يخطئ عن حسن نيّة فهم معنى حكمته". نيتشه، هذا هو الإنسان، مقدّمة، فقرة 4، ص 15. يعني ذلك في النهاية منزلة الحدس أو الفراسة في عمل الفكر واشتغاله باعتبارات اللّاواعي، وكثيرًا ما تتنكّل الفلسفة حدسيًّا.

(45) نيتشه، هكذا تكلّم زرادشت، الكتاب الأوّل، "ديباجة زرادشت"، فقرة 3، ص 40.

أشياء فوق منزلتها؛ وأنتم، أتريدون أن تكونوا حركة الجزر في هذا الدّفق العظيم فتفضّلوا العودة إلى منزلة الحيوان على مجاوزة الإنسان»[46].

- يمكن الإتيقا أن تتّخذ صورة نقد جذري لانحطاط قيم الإنسان- البهيمة وآرائه. ولمّا تبيّن لزرادشت أنّ النّاس على غير تناسب والصّراط البشري القويم، وأنّهم في نشازٍ فكري وأدبي، زاد من دفعه بالنّقد إلى الدّرجة الثانية من الحرج، حيث ذكّر مستمعيه بترقّي الحيوانات وتجاوزها لما هي عليه. فيتساءل في هذا المقام: "ما القرد بالنسبة إلى الإنسان؟ أضحوكة، أو موضوع خجل أليم. كذا يجب أن يكون الإنسان بالنسبة إلى الإنسان الأعلى: أضحوكة أو موضوع خجل أليم. لقد سلكتم الطريق الطويلة من الدّودة إلى الإنسان، لكنّكم ما زلتم تحملون الكثير من الدودة في داخلكم. كنتم قردة ذات يوم، وإلى الآن ما يزال الإنسان أكثر قردية من أيّ قرد"[47]. إلّا أنّ زرادشت لم يكن على علم بأنّ مستمعيه كانوا على استعداد مسبق لحضور ألعاب جماهيريّة صاخبة سيقدّمها بهلوانيّ. وفي المقابل، كان الحضور يعتقد، وهنا يكمن المشهد التراجيدي، أنّه بصدد الاستماع إلى البهلواني والاستمتاع بما يقدّم.

أمّا الصّورة الفكرية للمشهد فيسوقها نيتشه في المقطع التالي: "لمّا فرغ زرادشت من هذا الكلام صرخ واحد من الشعب: "كفانا كلامًا عن هذا البهلوانيّ، ودعونا الآن نراه". وإذا الشعب كلّه يضحك ساخرًا من زرادشت، والبهلوانيُّ الذي ظنّ أنّ ذلك الكلام كان فعلًا يعنيه، يشرع الآن في أداء عمله"[48]. فما كان من الفيلسوف إلّا أن ضاعف من أنفاس النّقد وحدّته. فمزج معدن النّاس الذين امتنع عليهم الترقّي بمعدنَيْ النبات والحيوان، بل قد ذهبت جذريّة النّقد حدَّ التشكيك في نَسَبِهم.

(46) المرجع نفسه، ص 41-42.

(47) المرجع نفسه، ص 42.

(48) المرجع نفسه، فقرة 3، ص 45. إذا كان البهلواني نفسه غبيًا ساذجًا باعتقاده هذا، فمن أين له بتأمين متعة الآخرين-المشاهدين-المستمعين وجذلهم؟

إجمالًا، إنَّ النَّقد الفلسفي هو الذي سَيُحْدِثُ الرِّيبة بشأنِ هويَّة الجمهور ليُنزِّله في ذات المنزلة وخشاش الأرض من النبات ودوابِّها من الحيوان. وهنا يبلغ النَّقد مداه لقول زرادشت: "الأكثر حكمة من بينكم لا يعدو كونه خِلْقة خَلْقًا ومزيجًا من نبات ومن شبح. لكن هل دعوتكم لأن تصيروا نباتات وأشباحًا؟ انظروا، إنّني أعلِّمكم الإنسان الأعلى! الإنسان الأعلى كنه الأرض. فلتعلن إرادتكم: ليكن الإنسان الأعلى هو معنى الأرض!"[49]. ثمَّة، إذًا، فرق تراجيدي مداره الشاذ بين مَنْ ينتظر بهلوانيًا ليتسلَّى باليومي، ومَنْ يرجو إنسانًا أعلى لتتعاظم معه هيئة الإنساني في الإنسان.

2 - موقف إتيقي (زرادشت وضلال الحشد)

لم يكن زرادشت فيلسوفًا انفعاليًا تجاه صلف مستمعيه، ولم يقع في خطأ ردِّ الفعل الارتكاسيّ، بل ثَبَتَ على سُؤال الاستزادة من دربته على النَّقد الجذري. وحتى لو افترضنا أنّه قد يحقد عليهم، فـ"إنَّ ضغينة الإنسان النَّبيل ذاته، متى طرأت عليه، إنَّما شأنها أن تحدث وتنطفئ في محض انفعال وعلى عجل، فهي بذلك لا تسمِّم [أحدًا]"[50]. فما كان من الفيلسوف الإتيقي على لسانِ زرادشت إلّا أن اشتدَّ عوده، وعزم على إبلاغ الموقف الفلسفي اللّازم تجاه عامّة ساخطة عليه، وذلك لمجرَّد أنَّه لم يكن هو البهلواني. عندئذٍ "ظلَّ زرادشت ينظر إلى ذلك الشَّعب ويتعجَّب، ثمّ تكلَّم هكذا: الإنسان حبل معقود بين الحيوان والإنسان الأعلى- حبل فوق هاوية. خطير هو العبور إلى الضفَّة الأخرى، خطير مسلك الطَّريق، خطير النَّظر إلى الوراء، خطير هو الارتعاش، والتوقُّف خطير"[51]. فما العناصر الإتيقيَّة النَّاقدة في موقف زرادشت من متاهة العامَّة ومتاهة إتيقاه في صخب العامَّة وضجيجها؟

---

(49) المرجع نفسه، ص 43.

(50) فريدريك نيتشه، في جينيالوجيا الأخلاق، ترجمة وتقديم فتحي المسكيني، مراجعة محمّد محجوب (تونس: دار سيناترا؛ المركز الوطني للترجمة، 2010)، المقالة الأولى: "الخيِّر والشِّرِّير"، "الكريم واللّئيم"، فقرة 10، ص 61.

(51) نيتشه، هكذا تكلَّم زرادشت، الكتاب الأوَّل، "ديباجة زرادشت"، فقرة 4، ص 45.

- يبدو أنَّ الإتيقا شديدة التحفُّظ عن أخلاقويات العامَّة؛ فقد استهدفت في مجتمع الإنسانية الحديثة رداءة الأخلاق. وفي الحين "أثار زرادشت هذا الخطأ التَّحس الذي هو الأخلاق؛ وتبعًا لذلك، توجَّب عليه أن يكون أوّل من يعترف به. وليس فقط لأنّه كانت لديه في ذلك أوسع تجربة وأطول من أي مفكّر - إذْ أنَّ كلَّ التاريخ هو بالفعل دحض إمبريقي للمزعوم "نظام أخلاقي كوني" - وإنّما أيضًا، وهو الأهم، أنَّ زرادشت هو أصدق من أيِّ مفكّرٍ آخر"[52].

فما الذي تصيَّر بارزًا في إتيقا زرادشت؟ إنّه الصِّدق الذي يعترف به نيتشه أرفع الفضائل. ولربّما يوجّه بذلك إدانة إلى تعاليم الخير والشَّر لدى الإنسان العاميّ بما هي تعاليم كاذبة. أمّا في المقابل، فإنَّ "تعاليم زرادشت، وهي الوحيدة - التي تتّخذ من الصِّدق فضيلة أرفع - تعني عكس دونيّة المثالي الذي يولّي الواقع دُبُرَه. فلدى زرادشت شجاعة فطريّة أكثر من كلِّ المفكِّرين مأخوذين جمعًا"[53]. فما الذي يكشف عنه موقف الصِّدق الإتيقي؟ إنه لا يكون مُخْتَصَرًا في كيف يكون الإنسان على درجة من العظمة؛ ذلك أنَّ هذه الأخيرة ليست ممكنة إلّا إذا تجرّدت القيم الأخلاقية والمترقّية إلى مرتبة الإتيقا، من أخلاقيات العامّة.

- يرى الفيلسوف الإتيقي أنَّ محبّة العظمة من الإتيقا النّاقدة، وأنَّ التطلُّع الفلسفي لنموذج الإنسان المتفوّق هو الغرض الذي تتصيَّر به الإتيقا نفسها قيمًا فعّالة؛ ذلك أنَّ نيتشه ليس من فلاسفة الأخلاق الذين يجرّدون القيم بمقولات يبدعها العقل الأخلاقي، مفترنًا بها على الواقع، معقوليّةً هي ليست منه في حقيقة الأمر؛ فمن المؤكّد أن "ما هو عظيم في الإنسان إنّما كونه جسرًا لا هدفًا؛ ما يمكن أن يكون جديرًا بالحبِّ في الإنسان هو كونه معبَرًا وصيرورة اندثار. أحبُّ أولئك الذين لا يعرفون كيف يعيشون دون أن يكونوا في ذلك متحدرين

(52) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner, Crépuscule des idoles, L'Antéchrist, Ecce homo, Nietzsche contre Wagner*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Jean-Claude Hémery (trad.) (Paris: Gallimard, 2004), "pourquoi je suis un destin," § 3, p. 335.

(53) Ibid.

إلى الهلاك؛ إذ هم الذين يَعْبرون إلى الضفّة الأخرى. أحبُّ أولئك المحتقِرين الكبار؛ لأنّهم أكبر المُجِلّين، وهم سهام الشّوق إلى الضفّة الأخرى"[54]. أمّا حقيقة الموقف الإتيقي الزرادشتي، فتتمثّل في التعريف بذاته، بعد الدّفع بالنّقد لأخلاق العامّة نحو حدوده القصوى.

وعلى غير السُّنّة الفلسفيّة الكلاسيكيّة، يُضَمِّنُ نيتشه في شخصية زرادشت الفلسفية الفاعل المرجرج ليقين الآخرين، والممهِّد له في منبته الأخلاقي ذاته. فَمَنْ هو زرادشت؟ يعرّفه نيتشه قائلًا: "إنّني المنبئُ بقدوم الصاعقة، والقطرةُ الثّقيلةُ النازلة من السحابة: تلك الصاعقة اسمها الإنسان الأعلى"[55]. فما هو وطن هذا الإنسان؟ ألم يوجد نظيره من قَبْلُ في التّاريخ الفلسفي[56]؟ وهل من البديهي أنّ الملل كلها لا تهيب بفلاسفتها؟ ألا يمكن مدنًا أن تكون، بدورها، مدن إتيقا، ومنبت قيم الرِّفعة البشريّة من الفكر والآداب؟

---

(54) نيتشه، هكذا تكلّم زرادشت، الكتاب الأوّل، "ديباجة زرادشت"، فقرة 4، ص 45-46.

(55) المرجع نفسه، ص 47.

(56) توجد مقاربتان نقديّتان بشأن زرادشت نيتشه، وهما تتّفقان حول سلبيّة تصوُّر زرادشت لما يمكن أن يكون عليه الإنسان في مآسيه. الأولى، تشكيك ألكسيس فيلوننكو في قدرته على البناء الحق في مسارات التّاريخ، لأنّ طينة الإنسان الذي يعوّل عليه لم تطفح من قبض الصّيرورة بتطوّره. وفيه يقول: "سيكون هكذا تكلّم زرادشت بناءً متعاليًا للتاريخ. فليس الإنسان معطًى ناجزًا، إنّما معطى للإنجاز على كلّ المستويات"

Alexis Philonenko, "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme"]. Nietzsche est le philosophe de la vie," [Réponse à la question: *Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?* propos recueillis par Didier Raymond], *Le Magazine littéraire*, no. 383 (Janvier 2000), p. 19, voir aussi pp. 18-22.

أمّا الأخرى، فتتمثّل في المؤاخذة التي أبداها الدّارس أريفن فنك بخصوص ذات الرّجاء المتعثّر لزرادشت بشأن صورةٍ مّا للإنسان. يُنظر ما بسطه من نقد في قوله: "فالإنسان المجاوز ليس بعدُ واقعًا، بل أمل، وموقع هذا الأمل هو رائع آخر إنسان: فقد آن في ساعة الإنسان الأخير التاريخيّة أن يخلق الإنسان المجاوز، وأن يمضي المرء إلى لقياه كما إلى الأمل الأخير. ولكن نيتشه يحقّق هنا العلاقة: إذ يقلب ترتيب الأمور، فزارادوسترا يقدّم في ساحة الشّوق أمله، بمعنى أنّه يقدّمها لآخر النّاس؛ أي للإنسان الذي فقد كلّ مثاليّة، وكلّ قدرة في الغلبة على نفسه، للإنسان الذي لا يجرؤ على أمر، ولا يبغي من بَعْدُ شيئًا، ولا يغامر بشيء، الذي جعله ماضيه بليدًا وقد سئم اللّعبة. إنّه رجل العدميّة الشاملة، والرّجل الذي لم يعد يؤمن بشيء، الذي خمدت فيه القوّة الخلّاقة في الطّبيعة الإنسانيّة؛ ذلك الرّجل الذي يعيش في الحقيقة حياة بائسة على الرغم من ثقافته الواسعة، إنّه الرّجل الذي لم يعد تهمّه بالنسبة إلى ذاته، ولم تعد تحدوه الحماسة". فنك، ص 74. [بتصرُّف]

رابعًا: إتيقا المدن المتعاقبة

بعد أن نظرنا في إتيقا المدينة بما هي معلّمها "الألواح الجديدة"، سننظر في إتيقا المدينة بما هي مناخ من القيم الجليلة والجميلة التي يمكن أن يتحلّى بها شعبٌ ما. وفي هذا السياق، سنتّخذ، على سبيل المثال، نموذَجَيْ الشّعبين الإغريقي والألماني[57]، مع فرق الرؤية للإتيقا وتنزيلها. وبناء عليه، نتناول تباعًا، كيف كان الشّعب الأوّل إتيقيًّا، وكيف كان الشعب الآخر مدينًا للفلسفة النّقديّة النيتشوية بتشخيص مواطن القصور فيه.

على الرغم من كون نيتشه رحّالة الفلسفة الغربية في عصره، ولم يستقرّ فلسفيًّا في ألمانيا كثيرًا، فإنّه أودع في عرفانه الإتيقي بفضيلة بني وطنه نقدًا جذريًّا للألمان، وهو ما تحتاج إليه كلّ فلسفةٍ تعتزم بحقٍّ تطهير منبتها في أرض غرسها الخاصّة.

1 - الشّعب الإغريقي إتيقي

خلافًا لما هي عليه حال شعوب اليوم، لم يكن الشّعب الإغريقي يعاني "عَوَزًا في الإتيقا الشّعبيّة"[58]. والتّفكير الفلسفي ليس مجموع كتابات أو خطابات نظريّة فحسب، وإنّما هو، أيضًا، فلسفة فعل تشدُّ من جهة اهتمامها إلى مقتضيات التّفكير والقيم والحياة، التي تشكّل مشاغل عصرها وحضارتها، فتدبِّر شؤونهما. وبحسب نيتشه، هناك "قانون صارم يشدُّ الفيلسوف إلى حضارة أصيلة، ولكن كيف يكون ذلك ممكنًا إذا كانت هذه الحضارة غير

---

(57) أفرد نيتشه في شذرة مخلّفة (fragment posthume) تعود إلى ربيع 1873 عنوانًا كاملًا: (الإغريق والألمان، صراع العنصر الرّوماني والعنصر الإغريقي) / Grec et Allemand, Lutte de l'élément romain et) (de l'élément grec. وهذا ضمن مخطّط عمل كان يعتزم تأليفه، ولكنّه لم يكتبه في كتاب بعينه، وإنّما ستوجد أفكاره مبثوثة في معظم أعمال نيتشه اللّاحقة. يُنظر:

Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome II, vol. 1, Considérations inactuelles*, 26 [21-22/23-24], pp. 323-324.

(58) Friedrich Nietzsche, *Le Livre du philosophe: Études théorétiques*, Angèle Kremer-Marietti (trad., int. et notes) (Paris: Garnier Flammarion, 1991), § 171, p. 111.

موجودة؟ إذّاك يكون الفيلسوف ملتبًا غير منتظر ومخيفًا، وهو في أحسن الحالات يلمع كنجمة ضخمة في النّظام الشّمسي للحضارة"[59]. إلّا أنّ الفضل في الأداء النّقدي، وتثبيت مواطن التّفكير في الحياة وأرض النّاس وتطلّعاتهم، يعود إلى غربة الفيلسوف.

لقد اختبرت الفلسفة النيتشوية تجربة النّقد فالتزمت به قيمةً وأداةً، و"لقد باشر نيتشه، منذ ميلاد التراجيديا، نقدًا [...] يعكس إتيقا شعب، وميتافيزيقاه، وتمثّله للعالم"[60]. أمّا ما يجعل من الإتيقا ومن النّقد الجذري مجالَين متداخلَين، فذلك ما يسمّيه نيتشه العبقريّة، كما تعيّنت بحسب منظوره في شخصيّة الشّعب الإغريقي، وهو ما اعتبره في أكثر من موضع معيار الحكم على جماليّة احتضان الشّعوب مفكريها أو عدم جماليته. وذلك ما عبّر عنه بقوله: "عبقريّتان: مبدعة وصانعة: ثمّة نوعان من العبقرية: نوع ينجب، ويريد قبل كلّ شيء أن ينجب، ونوع آخر يحبّ أن يُخصَّب ويلد. وعلى النحو عينه يوجد بين الشّعوب العبقريّة نوع قُدّر عليه الحمل الأنثوي، ومهمّة التشكيل والإنضاج والإكمال الخفيّة. ومنهم، على سبيل المثال، الإغريق"[61]. فما الذي يتوفّر عليه الإغريق من طراز إتيقي؟ ومن أين لهم بفضيلة صون حرمة التفكير والاعتراف بفضيلة اقتداراته؟ وأخيرًا، كيف يعكس ذلك تقديرًا متساويًا للإنسان والفكر؟

– على الرّغم من اندهاش نيتشه من اقتدارات الإغريق الفلسفيّة، فإنّه لم يقع في خطأ التعصّب لحضارتهم، أو لـ"معجزتهم" كما قيل، وإنّما كان منشدًّا، وباندهاش فلسفي مؤكّد، إلى خصوصيّة هذه الطّبيعة البشريّة التي أنجبت حكماء يدين لهم تاريخ الفلسفة اللّاحق بفضائل الفكر والآداب. وإذا كانت شعوب عدّة تستهين، لسببٍ أو لآخر، بالفكر الفلسفي؛ فإنّ نيتشه يرى "في

(59) فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة سهيل القش، تقديم ميشيل فوكو، ط 2 (بيروت: المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنّشر والتّوزيع، 1983)، فقرة 1، ص 43.

(60) Bertrand Dejardin, *L'Art et la vie: Éthique et esthétique chez Nietzsche*, ouverture philosophique (Paris: L'Harmattan, 2006), p. 70.

(61) فريدريك نيتشه، "أقوام وأوطان"، في: نيتشه، ما وراء الخير والشّر، الفصل الثّامن، فقرة 248، ص 226.

المقابل، أنّ الحضارة الإغريقيّة هي وحدها القادرة على أن تمنح الفلسفة بشكل عام شرعيتها؛ ذلك أنّها الوحيدة التي تعرف وتقدر أن تبرهن لماذا وكيف لا يكون الفيلسوف متنزّهًا، وحل صدقه، ويظهر بلا مبالاة تارة هنا وتارة هناك»[62]. ولا يخفى على نيتشه مناخ التّدبير السّياسي الذي هو حكمة الإغريق في تصريف شؤونهم، وحتى في التجاسر على شعوب أخرى اعتبروها بربريّة. ثُمّ إنّه «لم يكن بوسع مؤلّف ميلاد التراجيديا نسيان أنّه في المدينة الإغريقية وضدّ الإمبراطوريات البربريّة قد تحقّق، تاريخيًّا، النّمط الإنساني الأكثر رفعة»[63]. وبناء عليه، كلّما كان الإنسان أرفع، كانت الفلسفة في مأمن من أذى الأخيار والأشرار وأخلاقوياتهم الزّائفة. ولعلّ أهمّ ما ائتمن عليه التّفكير هو إجلاله وتوقير مهابته.

– أمّن الإغريق حرمة التّفكير، وآمنوا باقتداراته على البناء والتشييد النّظري لصروح التّفكير المختلفة. والحقّ «أنّ الإغريق الذين استطاع طاليس ومعلهم أن يسترعي فجأة الانتباه، هم بذلك نقيض للمفكّرين الواقعيّين، فهم لا يؤمنون فعلًا إلّا بحقيقة الإنسان والآلهة، ولم تكن الطّبيعة في نظرهم سوى لباس تنكّر، وتهريج وتحوُّل لهذا الإنسان–الإله»[64]. فما الأساس الذي يؤمّنُ عافية الفكر؟

قد يُرَدُّ ذلك إلى ماهية الدّولة بوصفها قائمةً على تنزيل أرستقراطيّة الفكر الفلسفي والفكر السّياسي منزلتهما التي تليق بها؛ فالإغريق آمنوا بمراتبيّة النّاس ومعادنهم. وعلى هذا الأساس، كان تموقع المواطنين الاجتماعي والفكري والسياسي. وأمّا سبب ذلك، فهو أنّ «الدّولة الإغريقيّة كانت أرستقراطية بماهيتها: يعني دولة يكون فيها الأفضل هو الأكثر قوّة، الذي في نظره يجب أن يكون الأقدر هو الأفضل. يدرك نيتشه، هنا، إتيقا سياسية تردُّ الاعتبار إلى المراتبية الاجتماعية»[65].

---

(62) نيتشه، الفلسفة، فقرة 1، ص 43.

(63) Jean Lefranc, *Comprendre Nietzsche* (Paris: Armand Colin, 2003), p. 211.

(64) نيتشه، الفلسفة، فقرة 3، ص 48.

(65) Dejardin, p. 167.

- إنّ ما يلفت الانتباه الفلسفي هو ما قد يحظى به الفكر من تقدير في "ملّةٍ من الملل الصّحيحة"[66]. وبخلاف عصر الحداثة العدميّة الذي يثني خيرًا على جوامد الأفكار ذات المنشأ الأخلاقوي، فإنَّ ما يثني عليه الإغريقي بكاملِ الثناء والتبجيل هو عظمة الإنسان. حقًّا، "لقد كان الإنسان يشكّل حسبهم حقيقة الأشياء وجوهرها، ولم تكن بقيّة الأشياء سوى مظهر خارجيّ ولعبة مخادعة"[67]. ثُمّ إنَّ ما ابتدعته خيلاء الإغريق من كائنات، كان شرطًا صحيًا لازمًا لعافية العقل، ومتنفّسًا للأرواح الحرّة والمفكّرة، كي لا تنحسر آفاق التّفكير والحياة لديهم. لقد كان الإغريق في أرفع حوارٍ مع الآلهة ومزاياها على الحياة، وحتى ما أتمّه الفلسفة الحديثة (التي تكاد تكون عينها الفلسفة المعاصرة) من المسمّى ميتافيزيقا وخيالات وأوهام؛ إذ كان الإغريقي يصنع من كلّ هذا حلية الحياة وإتيقا التّفكير.

ذلك ما يعكس أنَّ "الآلهة الميثولوجية كانت خوالد لاأخلاقية بالتمام، [وهي][68] التي لم يحتكم إليها أي إغريقي في تأسيس قوانين المدينة أو إتيقا النّاس. لقد كان بوسع الآلهة، ولا ريب، تغيير مجرى الأشياء الطّبيعيّة"[69]. فما الشّعور الذي يراه نيتشه في غير أهل الإغريق إن هم قُدّر لهم الاطّلاع على فضائل المدينة الإغريقيّة؟ أليس من المؤكّد أنَّ مراتبيّةً بين الملل هي التي حكمت تميُّز الإغريق عن بعض الملل الأخرى؟ إنَّ الألفة التي للإغريقي مع الفكر الفلسفي وسنداته الموسوعيّة قد بلغت درجةً من الحميميّة التي لا تنفكّ من بعدها روابط النّسب بين المدينةِ والتّفكير. وتبعًا لذلك، بين الحياة والفكر، وفي النهاية، بين الإنسان الأرستقراطي ونرقّي ملّته في أفق التّاريخ البشري.

وفي الأخير، لا يُعْتَبَرُ الاعتراف الإتيقي بفضل الإغريق على الفكر الفلسفي انتحابًا على ماضٍ لا رجعة له، وإنّما توقّف للفيلسوف الإتيقي-النّاقد

---

(66) أبو بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل الأندلسي، حي بن يقظان (تونس: دار المعارف، 1985)، ص 147.

(67) نيتشه، الفلسفة، فقرة 3، ص 46.

(68) إضافة من الناشر.

(69) Dujardin, p. 201.

عند كبرى مواطن الفضيلة البشريّة: الرّفعة في الحكم على المفكّرين وإنزالهم منازلهم الحقّ. ومن ثَمَّ باتت "العبقرية الإغريقية طيلة كلّ القرن التّاسع عشر تَعِبًا مشتركًا جدًّا مؤسَّس إن لم يكن مقبولًا على نحو كلّيّ [...] يعلم نيتشه جيّدًا، وقد سبق له أن دوَّن ذلك أكثر من مرّة، أنّه من العبث الجري وراء حضارة قديمة لم تعد شروط وجودها متاحةً منذ أمدٍ بعيد"[70]. لكن، كيف تسنّى له الاعتراف في آن باقتدار الإغريق على الإعلاء من شأن الفلاسفة، وإكبار مقام الحياة، وبما في أبناء ملّته من قصور؟

وبما لا يكون من قَبيل العيب الفلسفي، وإنّما ضدّ ذلك تمامًا، يُعَدُّ مِنْ قَبِيل لوازم التأسيس الفلسفي أن يتوقّف نيتشه الفيلسوف عند مواطن التقصير الألماني في تقبُّلِ الفكر والمفكّرين على نحو ما تتطلّبه جمالية التقبُّل من إتيقيّة. وربّما هذا ما جعل منه، وهو العارف بطبائع الاستبداد الفكري والقهر السياسي للرعيّة، أن يحكم على موقف الشّعوب الأخرى ومشاعرها حين تَمْثُلُ مندهشةً أمام الأداء التاريخي للإغريق: ساسةً وفلاسفة وشعوبًا. وفي المحصّلة، يرى نيتشه "أنَّ كافَّة الشّعوب تشعر بالخجل حين تتناول مجتمعًا من الفلاسفة نموذجيًّا بهذا الشّكل البديع: مجتمع المعلّمين الأوّل في اليونان"[71]. فما الفضائل الإتيقية لأهل الإغريق؟ يعود ذلك إلى "أنَّ هؤلاء الرّجال مسكوبون قطعة واحدة وفي نفس الصّخرة. وهناك ضرورة صارمة تحكم العلاقة التي تربط فكرهم بسجيّتهم. وكلُّ اصطلاح يبقى غريبًا عنهم؛ لأنَّ طبقة الفلاسفة والعلماء لم تكن موجودة في ذلك العصر"[72].

2 - فضيلة الاعتراف الإتيقي ببني الوطن (نيتشه والألمان نموذجًا)

راوح الموقف الفلسفي النيتشوي من الألمان بين مستويَيْن اثنين: أولهما الاعتراف بفضيلة الرّجال الكرام من بني الشعب الألماني، وآخرهما النّقد لِمَنْ

(70) Lefranc, p. 32.

(71) نيتشه، الفلسفة، فقرة 1، ص 41.
(72) المرجع نفسه.

وقع منهم في متاهة التّخبّط الفكري. ففيم يتمثّل الاعتراف الإتيقي بمزايا الألمان؟ وبأيّ معنى تتعيّن إتيقا التّفكير في نقدهم؟ وأخيرًا، ما خصوصيّة هذا النّقد الجذري الذي رجّ الألمان رجًّا[73]؟

- تطالعنا الإتيقا النّاقدة بدايةً بعرفانها مزايا الفكر الألماني، ومدى مساهمته في بناء لواحق الفكر وأربابه في المدينة الألمانيّة. يقول نيتشه: "المفهوم الأرقى للشّاعرية جاءني عن طريق هاينريش هاينه، وأنّني (سأظلُّ) أبحث عبثًا عبر مملكات الآلاف من السّنين عن مثيل لهذه الموسيقى العذبة والمتوهّجة صبوةً في الآن ذاته"[74]. ويمثّلُ نيتشه أحد المستلهمين الإيجابيّين للفكر الألماني على نحو يجعل منه فكرًا بنّاءً لحظة جدارته بالهدم. ومن ثَمّ، "أنا أتكلّم عن فترات الاستراحة في حياتي، لا بدّ من كلمة للتعبير عن اعترافي بالجميل، إلى ذلك الذي وجدت معه راحة ذات عمق وودّ لا مثيل لهما على الإطلاق. كان ذلك من دون أدنى شكٍّ ما عشته خلال علاقتي الحميمة مع ريتشارد فاغنر"[75]. فما وجه توكيد إتيقا المدينة فضل الآخرين؟ هل من البديهي أنّ تربة الأرض الألمانيّة لم تكن مقدّرة للفكر ومنتجة لمفكّرين وطنيّين؟ وفي الواقع، تكون الشهادة الإتيقيّة ما إن يتسنّى لأحد أبناء المدينة الاعتراف بما غنمه من السّلف أو المعاصرين له. ثُمّ إنّ بلاد الألمان بأسرها وليس مجرّد مفكّر واحد هي التي تشهد لها الإتيقا النّاقدة بالأثر الجلل، "وأخيرًا، لكي نتذكّر التأثير العظيم الذي كان للفلسفة الألمانيّة" - وآمل أن يفهم

(73) من الجبلّة أن يكون حبّ الأرض والوطن منغرسًا في صميم كيان الإنسان كلّما نضُج الفكر لديه وزكا. ويُعتبر نيتشه بدوره الفيلسوف الذي ثبّت ألمانيّته باستلهامه بالقلم معظم حروف لغات أوروبا وإدراجها في اللسان الألماني، وفي أكثر من موضع نصّيّ من كتاباته. فلقد كان يتحدّث عن كيفيّة "التصيّر ألمانيًّا" وعن "طريقة في أن يكون ألمانيًّا" وعلى غير طرق فلاسفة عدميّين-سلبيّين. يُنظر:

Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome V: Le Gai savoir: La Gaya Scienza, Fragments posthumes: Été 1881-Été 1882*, Pierre Klossowski (trad.), Marc Buhot de Launay (édition revue et augmentée) (Paris: Gallimard, 2006), § 103-105, pp. 127-131; Nietzsche, *Crépuscule des Idoles*, pp. 101-107; Ernst Bertram, *Nietzsche: Essai de mythologie*, Robert Pitrou (trad.), Pierre Hadot (préf.), les marches du temps (Paris: Félin, 2007), pp. 119-120.

(74) نيتشه، "لِمَ أنا على هذا القدر من الذكاء"، فقرة 4، ص 48.

(75) المرجع نفسه، فقرة 5، ص 50.

حقّها في المزدوجيْن؟ - على أوروبا بأسرها، [أقول] إنَّ قدرةً منوِّمة معيّنة، لا شكّ في ذلك، قد ساهمت هنا"[76]. غير أنَّ ما يحكم فلسفيًّا الاحتفاظ بالفضل الإتيقي للمدينة هو أنّها تتوفّر بدورها على مواطن القوّة الإتيقيّة، وأنَّ هذه الأخيرة تظهّرت في علامات عبقريّة عظمائها. تلك هي "أيضًا قوى أمّة ما الإتيقية التي تظهر في عباقرتهم"[77].

وبقدر ما تكون فلسفة الإتيقا النيتشوية شاهدة على عمق مآثر المدينة، فإنّها تشهد، في المقابل، على ما يعتريها من قصور وأخطاء، وهو ما يتناسب حقيقةً مع مقتضيات النّقد الفلسفي الحر. ولا يعني نقد الإتيقي لملّته تأثيمًا لها، بقدر ما هو صائر خلاّقًا لملامسته مواطن العطب في الخيارات الفكريّة والسياسيّة غير الموزونة بميزان العقل الرّاجح. وفي هذا السياق، يقول نيتشه: "لقد اخترع الألمان البارود، لهم كلُّ التّقدير! لكنّهم ضيّعوا كلَّ شيء؛ إذ اخترعوا الصّحافة"[78]. أليس هذا حدسًا فلسفيًّا يقوم على الإيحاء بمخاطر المعرفة السّطحية، ومنها الصحافيّة، بما هي معرفة قد تشكو في الغالب عمقَ النّظر وقلّة الرويّة، كما هي الحال في أيّامنا؟

- تمكّنت الإتيقا النّاقدة في ألمانيا من تكثيف عناصر القسوة في مراس النّقد. غير أنّها قوة من جنس الشدّة الإتيقية التي تعكس محبّة الفيلسوف للمدينة، إضافة إلى أنها مظهر من مظاهر تجذير النّقد. وبناء عليه، تمثّل قوام التأسيس لتقليد فلسفي راقٍ في التعامل مع تفكير المدينة. ولقد استهدف نيتشه في هذا المقام بالنّقد الجذري الفيلسوف الألماني كانط، هذا الذي يكاد يكون عمدة الفلسفة الألمانيّة قبل هيغل. فما العيب في فلسفته أساسًا؟ إنّه التباهي بالتأسيس لأخلاق عقليّة: أخلاق الواجب والإرادة الطيّبة. وبقدر ما ترك التّفكير الفلسفي الكانطي أثره في الثقافة الألمانيّة عمومًا، فإنَّ إتيقا المدينة تُخضعه - مجسّدة في فلسفة نيتشه - إلى نقدٍ قاسٍ. ومن ثَمّ، "يبدو لي أنَّ جهدًا يُبذَل الآن

---

(76) فريدريك نيتشه، "في تحكيمات الفلاسفة"، في: نيتشه، ما وراء الخير والشّر، فقرة 11، ص 35.
(77) Nietzsche, *Le Livre du philosophe*, § 18, p. 39.
(78) نيتشه، ما وراء الخير والشّر، تصدير، ص 19.

في كلّ محلّ لصرف النظر عن التأثير الحقيقي الذي كان لكانط على الفلسفة الألمانية، وخاصّة للتخلُّص بلباقة وحذق من القيمة التي نسبها إلى نفسه"[79]. فما الذي أوْدَعَهُ كانط في بلاد الألمان ليكون جديرًا بفضيلة نقد نيتشه له؟ يضيف نيتشه قائلًا: "لقد تباهى كانط، في أوّل الأمر وأكثر من أيّ شيء، بلوحة مقولاته"[80]. فهل في تخيُّر نقد الأحكام الأخلاقية الكانطيّة رفعًا للنّقد إلى درجة الضّرب بالمطرقة؟

استحوذ كانط تقريبًا على ألباب المفكّرين الألمان حدَّ تقديسه. ويكفي ذلك الفلسفة النّقديّة لاستهدافه بالتشخيص والتّقويم لأخطاء كانت الثقافة العليا لبلاد الألمان تعتبرها كشفًا لا نظير له في ما سلف من الفلسفة الألمانيّة. يتساءل نيتشه، وعلى نحو ما، يرجع السُّؤال الفلسفي الجاد بأصل الأخلاق الكانطية إلى درجةٍ دونيّة من الفكر، فيعيد مساءلته: "كيف يمكن للأحكام التّأليفيّة قبليًا أن تكون؟ وجوابه ألم يكن باختصار: بقدرة قدرة؟ لكنَّه مع الأسف، لم يلخّص جوابه في كلمتين، بل لفَّ ودار بتكلُّف ووقار، وأفرط في التعمُّق والتنميق الألماني إفراطًا حرمنا من التمتُّع بالنّزعة الألمانية الكامنة في جواب من هذا النوع"[81]. وليس اعتداد صِناعة الأخلاق الكانطيّة بمقولات مسرفة في التجريد العقلاني هو المستهدَف بالنّقد فحسب، وإنَّما أيضًا، الرومنطيقيّة بما هي الرُّكن-الوزر في فكر الألمان.

تراءى للتّشخيص النقدي كمون عنصر الخبث الأخلاقي في هذا الكشف الذي اعتبره نيتشه صخبًا. ثمّ يستدرك الأمر قائلًا: "ويا لكثرة ما عثروا عليه في زمن الروح الألماني ذاك، حين كان لا يزال فتيًا وغنيًّا وبريئًا، ذاك الزمن الذي حلّت فيه الرومانسيّة، الجنّيّة الشريرة، بنفحاتها وألحانها"[82]؟ فإلام يَرُدُّ نيتشه مثل تلك الثّغرات الثّقيلة في فكرٍ ألماني بات

(79) نيتشه، "في تحكيمات الفلاسفة"، فقرة 11، ص 32.

(80) المرجع نفسه.

(81) المرجع نفسه، ص 33.

(82) المرجع نفسه.

منخرمًا؟ وأيّ فلسفة تقوى حقًّا على إثبات انخرامه؟ من الصحيح أنَّ ثراء الفلسفة الألمانيّة كامن في المقدرة على خلق المفاهيم وحدّ رسومها الفلسفيّة، إلّا أنَّ خطأً آخر يكمن وراء لوائح مقولات المثالية الألمانيّة (l'idéalisme allemand) ومفاهيمها عمومًا، ويتمثّل ذلك في الخلط المفهومي. ألا يفضي هذا الأخير بدوره إلى الخلط الفكري؟ ألا يعكس التباسًا في تمثّل عقل المثاليّة الألمانيّة لصور أفكاره؟

في هذه المثاليّة أنفاس أخلاق الشّفقة، كما رأى نيتشه، مّا أدّى إلى خلقنة العصر. ذلك ما نستخلصه من خلال نقده لهما ولعصرهما بالتمام؛ ففي نظره، "لا يفرّق المرء بعدُ بين 'العثور' Finden على شيء و'اختراعه'! Erfinden وقد عثروا، بدءًا، على قدرة 'ما يتعدّى الحسّي'، وهي عمّدها شلنغ Schelling الحدس الذّهني، وجامل بذلك أحرّ نزوات الألمان الذين كانوا، في الحقيقة، ورعين في نزواتهم"[83]. وبناء عليه، كيف يمكن نقد الألمان أن يتضاعف حدَّ الجذريّة، تبعًا لمسعى نيتشه إلى إنزال مقولاتهم الفلسفيّة منزلة الفكر المتهافت؟

- إنَّ التمادي الفلسفي في المطارحات الفكريّة وفي تأسيس فضاء المناظرات الفلسفية في أفق التاريخ، أدّى إلى تعميق النّقد بتجذيره. وكيفما كان النّقد في نظر نيتشه، فهو خدمة واجبة تجاه الفلاسفة وأبناء الشعب عمومًا؛ ففي صيغةٍ لا تفتت من المستطاع النّظري للنّقد الفلسفي واقتداره على الفعل، يقول نيتشه: "أشهد أنّهم أعدائي الشخصيون، أولئك الألمان! أحتقر فيهم كلّ ضرب من قذارة الأفكار والقيم، ومن الجبن أمام كل إجابة صريحة بنعم ولا. منذ ما يقارب الألف سنة وهم يُدخِلون البلبلة والاضطراب على كلّ ما لامسته أيديهم، وهُم يحملون وزر كلّ أنصاف الأفكار وشظايا الحقائق المنقوصة التي تعاني منها أوروبا"[84]. فكيف أدّى الألمان بالفكر نفسه إلى اعتلال الحضارة الأوروبيّة؟

(83) المرجع نفسه.
(84) فريديريك نيتشه، نقيض المسيح: مقال اللعنة على المسيحية، ترجمة علي مصباح (بيروت/ بغداد: منشورات الجمل، 2011)، فقرة 61، ص 147.

يرى النّقد الجذري أنّ عدم تحرّر الألمان من الأوهام الكنسيّة هو الذي أبقى على الفلسفة الألمانيّة في دائرة التبعيّة الفكريّة والقيميّة للاهوت المسيحي. من المؤكّد فلسفيًا أنّ الثقافة الفلسفيّة الآثمة في حقّ عافية فكر المدينة هي ثقافة جديرة بأن تُطرح جانبًا، إلّا أنّ إثمًا من هذا القبيل لم يعفِ نيتشه من تضمين النّصح الإتيقي لأبناء المدينة بتدبُّر دروب عتق أنفسهم من أوهام الفكر الكنسي، لأنّه يرى فيهم طينة البشر الدُّونيّة. ثُمّ إنّهم "يتحمّلون أيضًا مسؤولية الصنف الأقل نقاوة من المسيحية من بين كل ما وُجد إلى حدّ الآن، ذلك النوع الذي يستعصي على كلّ دواء، الذي يمتنع بشدّة عن التنفيذ: البروتستانتيّة ... وإذا قُدِّر للإنسانية أن تقف عاجزة عن التخلّص من المسيحيّة، فسيكون الألمان هم الذين يتحمّلون مسؤولية ذلك"[85]. فهل من باب الإتيقا أن يتفلّت الفيلسوف من وثاق ملّته، ولو كان مورّطًا في عقالها؟

تظلُّ الإتيقا النّاقدة جزءًا من فلسفة المدينة الألمانيّة. ولم يطلِّق نيتشه ألمانيته بقدر ما كان موسوعيًّا كونيًّا معترفًا بفضل شعب اليونان، غير أنّه "الأقلّ ألمانيّة بين الفلاسفة الألمان، لأنّه كان أكثرهم يونانيّة"[86]. وعلى الرغم من ذلك، يكاد إسرافه في القول في الألمان يجعل منه دومًا موجودًا "هنا في قلب ألمانيا!"[87]؛ فعالم التفلسف والفكر عمومًا هو فضاء الوجود الحق لما في الفكرة من لحم ودم وعظم وأثر لا تمحوه أكدار الآخرين وأقدار الحياة. فكلُّ هذا يستحيل في تكثيف الفكر لصوره الفلسفية، خاصّةً "أنّ الألماني يحوّل القُبّعات إلى أفكار"[88]. وعن الحيرة بشأن "إن كان نيتشه هو الأقل ألمانيّة بين الفلاسفة الألمان"[89]، يجيب فيلونتكو: "كلُّ المعطيات المطوّرة حتى الآن تميل إلى

(85) المرجع نفسه.

(86) ألكسيس فيلونتكو، "نيتشه وفلسفة الحياة"، الفكر العربي المعاصر، العددان 134-135 (شتاء 2006)، ص 119.

(87) كارل ماركس، بؤس الفلسفة: ردٌّ على فلسفة البؤس لبرودون، ترجمة محمد مستجير مصطفى، ط 2 (بيروت: دار الفارابي، 1981)، ص 92.

(88) المرجع نفسه.

(89) فيلونتكو، ص 119.

تعزيز هذا الزّعم؛ مثلًا: تفضيله الزّائد لموسيقى الجنوب، حتى إلهامه المستوحى من مصادر يونانيّة، "الضّحك الهوميري"، مفهوم التراجيديا"[90].

خامسًا: من حكمة المتوحّد بقيمه

1 – تدبير المتفرِّد لإتيقاه

قد لا يتعلّق الأمر فلسفيًّا، أساسًا، بالوحدة[91] في ذاتها، أو في مألوف دلالتها الاجتماعيّة، بقدر ما يتّجه نظرنا إليها، هنا، في علاقةٍ بزمن الخلق القيمي البَيْشوي والتّشريع له. فمَنْ ذا الذي يتوفَّر على تدبيرٍ حكيمٍ للإتيقا من المتوحّدين؟ وهل يكون زرادشت[92] النبيُّ في ملّته والمخلَّد في قومه، أم هو "شخصيّة مفهوميّة لطيفة"[93] من تدبير فلسفة ما وراء الخير والشّر؟ وما عسى أن يكون المتوحّد؟ أهو شخصية فيلسوفٍ مّا، أم قيمة أخلاقيّة من أخلاق "الما–وراء"؟ ألا يكون المتوحّد هو المتفرّد من أجل استقامة التّفكير وأعله؟ أيكون "تدبير المتوحّد" فضيلة التّفكير الإتيقي؟ ولماذا الإتيقا في عصرٍ تُنسَبُ إلى ذاته كثرة الإتيقات والتفقُّه في مأسستها والدّفاع عنها في عصرِ حقوق الإنسان؟ هل الإتيقا تفكير قيمي ومَكْرُمَة فلسفيّة من زرادشت لِمَنْ يسيحُ في

(90) المرجع نفسه.

(91) يُنظر كيف أنّ "الوحدة حسب نيتشه، هي أيضًا مناسبة يجعل منها تعبيرًا عن لَجاجة أخلاقيّة رفيعة، وضربًا من تجاوز الأنا":

Rogé, p. 59.

(92) يحتلُّ زرادشت موقعًا مميّزًا في معرفة نيتشه بمستطاعه الفلسفي، وسيصفه في عام 1888 في الإخبار عن دروبه الفلسفيّة بالقول: "من بين كلّ أعمالي يحتلّ زرادشت(ي) موقعًا خاصًّا؛ عبره تقدّمت إلى البشريّة بأكبر هديّة لم يسبق لها أن نالت مثلها إلى حدّ الآن. هذا الكتاب، بنبرته التي تعبر آلاف السنين، ليس أعظم كتاب على الإطلاق فحسب: كتاب أعالي بحقّ - يبدو الواقع الإنساني بكلّيته واقعًا على مسافة خياليّة من تحته، إنّه أيضًا الكتاب الأكثر عمقًا؛ كتاب طالع من الأعماق السرّيّة لكنوز الحقيقة؛ بئر لا تنضب؛ حيث لا تنزل دلو دون أن تصعد ممتلئة ذهبًا وخيرًا كثيرًا". نيتشه، هذا هو الإنسان، مقدّمة، فقرة 4، ص 70.

(93) جيل دولوز وفليكس غتاري، ما هي الفلسفة؟، ترجمة جورج سعد (بيروت: دار عويدات الدّوليّة، 1993)، ص 70.

المعمورة الكونية وغيبة في حقوق الإنسان؟ أيُحافظ السُّؤال على إيمان زرادشت بالآخرين وهو المتوحِّد بفضائله وفلسفته؟

يجيب نيتشه مبدئيًّا، وفي صيغة سالبة: "لا يؤمن المتوحِّد بأنَّ فيلسوفًا مَّا - إذا كان هكذا على الفيلسوف أن يبدأ دومًا متوحِّدًا - كان له أن عبَّر في وقتٍ مَّا، ومن خلال كتب، عن آرائه الحقيقية والقصوى: ألاَّ يكتب بالضبط كتبًا لإخفاء ما يُضْمِرُ في سريرته؟ بل، إنَّه يشكُّ أصلًا إن كان بوسع فيلسوفٍ مَّا تملُّك آراء قصوى وحقيقيَّة"[94]. فهل يعني هذا إحلال الفضاء البشري للإتيقا محلَّ الفضاء الضِّمني للحقيقة؟ وَمَنْ ذَا الذي يجرؤ على القول في الإتيقا؟ إنه المتوحِّد المدبِّر لقيم الإقليم الفلسفي الجديد: ما وراء الخير والشَّر، وليس السِّياسي المغالط بالمقولات الأخلاقوية.

من الصحيح أنَّ "للفلسفة، وبالتالي للفكر، مهمَّة استثنائيَّة، متجدِّدة [...] إنَّها تناول للمتفرِّد في التاريخ"[95]؛ لكن، فيم يكمن عنصر التفرُّد: أهو خصيصة الفرد من أمثال رُبنسون كروزيوي[96] وحيّ بن يقظان وزرادشت، أم هو بدعة قولية في الفلسفة يُتَجَمَّل بها عند العجز عن الوصل؟

إنَّ المتفرِّد هو القيمي-الإتيقي في الإنسان والشيء والعلم والحرب والزَّواج ومحبَّة الآخرين المستعصية على الوجدان عند كثير من النِّساء والرِّجال. وما عسى أن تكون العلاقة بين المتوحِّد والمتفرِّد؟ يكون المتوحِّد شخصًا فلسفيًّا، فيكون المتفرِّد شخصيَّته المفهوميَّة. والأوَّل لا يكون إلَّا بشرًا

---

(94) Friedrich Nietzsche, "Par-delà bien et mal," dans: Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VII: Par-delà bien et mal: Prélude d'une philosophie de l'avenir; La Généalogie de la morale: Un écrit polémique pour compléter et éclairer Par-delà bien et mal récemment publié*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Cornélius Heim, Isabelle Hildenbrand & Jean Gratien (trad.) (Paris: Gallimard, 2006), 9ème partie: Qu'est-ce qui est aristocratique?, § 289, p. 204.

(95) عبدالعزيز العيّادي، ميشيل فوكو: المعرفة والسُّلطة (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1994)، ص 114.

(96) يُنظر بشأن مسألة التفرُّد واستدعاء الآخر في الفكرة الفلسفيَّة ما تناوله دولوز بشأن روبنسون في: Deleuze, *Logique du sens*, pp. 364-370; Jean Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, idées 44 (Tunis: Cérès, 1995), pp. 150-152.

ممّنْ قلّ وندر من نوعه. أمّا الآخَر فيكون منه بعين فرادته واستثنائه في نظامَي الذّوات والأشياء. وهكذا، فإنّ تفرُّد القيمي بإتيفاه هو من توحُّد الشّخص الفلسفي بتفكّره. وكلاهما يقع في الما-وراء، في الخارج المتحرّر باستقلاليته، ومن دون تعالٍ على الدّاخل إلّا بالقيمتين الفكريّة (نقدًا) والإتيقيّة (أدبًا). وبناء عليه، لا يُحمَلُ التفرُّد على تخصُّص إنسانٍ بأمر ما فحسب، وإنّما يُحمَلُ أيضًا على ظاهرة أو واقعة تميّزت بما يخصُّها من امتيازات، فشكّلت فرادتها.

وذهب نيتشه إلى حدّ التبرُّؤ من رجس بعض النّاس، درءًا لمسالك الاختلاط بالضُّعفاء مُنتهِكي القيم العليا للإنسانية، قائلًا: إنه ينبغي ألّا "يتمّ خلطنا مع الآخرين: ذلك أنّنا ننمو، ذلك أنّنا لا نتوقّف عن التّغير، عن طرح قشورنا المسنّة، وأن نلبس جلدًا جديدًا عند كلّ ربيع، وأن نصبح من دون توقّف أشدّ شبابًا، وأشدّ مستقبلًا، وأشدّ علوًّا وأشدّ قوّة"(97). وبناءً عليه، فإنّ نوعًا مخصوصًا من معادن الناس هو الذي يكون مقتدرًا على اشتقاق فضاء التوحُّد؛ لأنّ "هذا النّوع من البشر يعرف الوحدة وما لها من سمٍّ يفوق كلّ السّموم"(98)؛ إنّه فضاء لتطهُّر البشرية من أدرانها. هو ذا مفعول المتوحّد بقيمه.

فالتوحُّد بالذّات لتدبير القيم هو حركة التّفكير المشرّعة والملتزمة والمتطلّعة إلى التطهُّر من رفث القيم الأخلاقية المنحطّة وفسوق العبيد، لأنّ الفيلسوف يولّي دبره شطر المنحطّين لحظة صنعه قيمه. والفيلسوف هو النّادر المتميّز من جهتَي توحُّده واقتداره على الإتيقا قولًا وفعلًا، كما أن المتوحّد لا يحتاج إلى شعور الآخرين به مقدار ما هو شاعر بالحاجة إلى خدمة البشريّة جميعها(99). ومن ثَمّ، "يوجد نوع من الشُّعور بغبطةٍ غامرةٍ لا توصف في الاستحمام، يوجد نوع من الشّغف والعطش يدفع النّفس بلا توقُّفٍ من اللّيل نحو الفجر، ومن العكر والكآبة نحو البهيّ والنّيّر والعميق والرّهيف: فَمَنْ له ميلٌ من هذا القبيل - وهو ميل نبيل

---

(97) نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الخامس، فقرة 371، ص 233.

(98) نيتشه، "ما النّبيل؟"، فقرة 273، ص 267.

(99) يمكن الموضعة، على سبيل الذكر لا الحصر، إلى العنوان الفرعي لـ زرادشت: "كتاب للجميع ولغير أحد" (Un livre qui est pour tous et qui n'est pour personne)، أي ليس خاصًّا بأحدٍ بعينه، وإنّما لكلّ فيه متاع، وإن لم يكن للكلّ فيه مآرب حينما نُشر أوّل مرّة.

- يتميّز بقدر ما ينعزل"[100]. أيكون الانعزال تخليًا عن الآخرين واكتفاءً بالذات كما قد يُعتقَدُ؟ كلّا، فالمتوحِّد بقيمه غير منعزلٍ عن الآخرين.

تلك هي عمومًا استفهامات هذا المشكل الإتيقي. وهو مشكل قيمي يخصُّ علاقتنا بالرّاهن الذي نحياه في تصيُّره ومنقلباته. ولمّا كان هذا الأخير يحتاج إلى تشخيص نقدي، فإنّ ذلك يجعل من الإتيقا بدورها نظامًا قيميًّا ناقدًا، وهو ما يعكس تواشج الإتيقي والنّقدي في تفكير نيتشه القيمي.

2 - وحدة الإتيقا والنّقد الجذري

ما الذي يمكن أن تعنيه إتيقا الممارسة النّقديّة؟ أهي مجرّد جمع بين مفهومَي الإتيقا والنّقد، أم أنّها جماع أنفاس التفكير الفلسفي النيتشوي أيضًا؟ تتمثّل هذه الإتيقا في ما يكون عليه أداء الفعل الفلسفي النّقدي من اقتدارٍ تجاه الفعل الفلسفي ذاته. ومن ثَمّ، فإن إتيقيّة الممارسة النّقديّة هي توجُّه الذات في التّفكير إلى ذاتها. وعلى هذا الأساس، "يمثّل النّقد-الذّاتي[101] هنا توكيدًا ذاتيًا"[102]. فكيف يمكننا العثور على علامات النّقد الذّاتي الذي يأتيه الفيلسوف تجاه ذاته لحظة نقده للعقل الفلسفي؟ أليس العقل الفلسفي هو عقل الفاعل النّقدي الحريص على ديمومة تقويم ذاته بالنّقد وتهذيبها بالإتيقيّة (l'éthicité)؟ فما خصائص التّفكير الإتيقي إذًا؟

- من علامات النّقد الفلسفي للذات نقد الفيلسوف لأخطاء العقل الفلسفي. فما هذه الأخطاء التي حدّدتها المعرفة الجذلى؟ يقول نيتشه:

(100) نيتشه، "ما الشّيل؟"، فقرة 271، ص 266.

(101) النّقد الذّاتي هو إقدام فلسفي جريء بادر إليه نيتشه منذ بداية السّبعينيات من القرن التّاسع عشر، وهو علامة فلسفيّة قاطعة على تأدّب العمق الفلسفي في علاقته الفكريّة والنّفسية والإتيقية بذاته. يُنظر: "محاولة في النّقد الذّاتي"/ "Essai d'auto-critique" الواردة في كتاب:

Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome I, vol. I: La Naissance de la tragédie. Fragments posthumes (Automne 1869 - Printemps 1872)*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Michel Haar, Philippe Lacoue-Labarthe & Jean-Luc Nancy (trad.) (Paris: Gallimard, 2008), pp. 25-35.

(102) Lefranc, p. 85.

"الأخطاء الأربعة: لقد تربَّى الإنسان من أخطائه"[103]؛ ففضيلة الممارسة النَّقديَّة مُدْرَكة من منظور إتيقي، قائمة في ما تشكّله من سانحة للإنسان بأن يعتبر ممَّا وقع فيه سابقًا من أخطاء. ويحدِّد نيتشه مجمل هذه الأخطاء التي سيق إليها الإنسان على النحو التالي: "في المقام الأوَّل، لم يرَ نفسه إلَّا ناقصًا"[104]. ومفاد الخطأ هنا التقصير الذَّاتي في الاعتلاء على الذَّات، وهو ما يولِّد في العقل الفلسفي نظرة دونيَّة إلى ذاته. وفي الواقع، ليس عيبًا فلسفيًّا ما هو في طبيعة العقل من نقصانٍ، بمعنى المحدوديَّة، وإنَّما يكمن العيب إتيقيًّا في ركون العقل، لاعتبار النُّقصان فيه، إلى الكسل واللَّافعل واللَّاحركة. و"ثانيًا، عزا إلى نفسه خصالًا متخيَّلة"[105]. قد لا يحتمل الإنسان وزر تكشُّفه على نقصان العقل فيه، فيندفع إلى افتراض مواصفات-بدائل قوَّة، استعاضةً منه عن مواصفاتٍ وهنٍ وضعفٍ، ما كان له أن يقوى (سيكولوجيًّا) على الاعتراف بهما. لذلك، فبدلَ جنوح الإنسان إلى تدبُّر دروب مراجعة طرائق تفكيره وموضوعاته المستهدَفة، ارتدَّ إلى ذاته تأثيمًا لها عمَّا فيها من محدوديَّة. أمَّا في مستوى "ثالث، فقد شعر أنَّه في مقام خطأ في تراتبية الكائنات بين الحيوان والطَّبيعة"[106]. ومن ثَمَّ، امتنع على الإنسان توكيد ذاته في نظام المخلوقات خصوصًا، والكوسمولوجيا عمومًا. لذا، ما كان في وسع إنسان – قد سلَّم مقدَّمًا بنقصانه – أنْ يقوى على مغالبة نظرته الدونيَّة إلى ذاته. و"رابعًا، لم يتوقَّف عن ابتكار مقاييس أخلاقية جديدة يسلِّم لفترة من الزَّمن على أنَّها بأنَّها أبديَّة ومطلقة"[107].

ولمَّا كان مجال المقولات الأخلاقيَّة أوسع الفضاءات لترويض الإنسان نفسه وتدجينها، فإنَّه انبرى باحثًا عن ضالَّته في أخلاق الخير والشَّر، ثُمَّ انتزع لذاته موقعًا في أفق الخير منها. فما القيمة الفلسفيَّة التي يمنحها نيتشه لتشخيص هذه الأخطاء الأربعة؟ وكيف تستهين إتيقا الممارسة النَّقديَّة بكلِّ ما دفع بالإنسان إلى

(103) نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الثَّالث، فقرة 115، ص 113.
(104) المرجع نفسه.
(105) المرجع نفسه.
(106) المرجع نفسه.
(107) المرجع نفسه.

القنوت من ذاته ومرضاته عنها؟ قد يكون زيف اليقين الذي تمكّن من الإنسان، فتلبّسه تبعًا للشّعور بدونيّته، هو الذي منعه من استنهاض قواه الكامنة فيه.

لاحظ نيتشه "أنّ هذا الدّافع الإنساني، وتلك الحالة الإنسانيّة كانت تظهر[108] دوريًّا في المقام الأوّل مشرّفة[109] بهذا التقويم. فإذا تجاهلنا تأثير هذه الأخطاء الأربعة، فإنّنا نلغي مفاهيم الإنسانيّة والكرامة الإنسانية"[110]. فهل نفهم من ذلك أنّ التّفكير الإتيقي لدى نيتشه يهتمّ أيّما اهتمام بمقولة "الكرامة الإنسانيّة"؟ كلّا، لا يمكن فيلسوفًا تمكّن من كشف وهن إنسان الأخلاق، وما في إنسان الإتيقا من تطلّع، إلى التجاوز والترفّع ألّا يكرم الإنسان بالدّفاع عن كرامته.

- إنّه لمن خصائص التّفكير الإتيقي أن نلتزم الممارسة النّقديّة بخدمة الذّات الإنسانيّة. لكن، ليس مطلق تفكير بقادر على مثل هذا العمل. ومن ثَمّ، فليس النّاس كلهم على الدّرجة ذاتها من النّضج العقلي والاستعداد النّفسي والسّامي الإتيقي، حتى ينتزعوا حقّ الدّفاع عن الإنسانيّة وخدمتها، بل إنّ الفيلسوف المتملّك أسبابَ النّقد والإتيقا في صميم كيانه هو مَنْ يتفرّد بحقّ ردّ الاعتبار إلى الكرامة الإنسانيّة. وعمومًا، "نحن الذين لسنا يسوعيّين ولا ديمقراطيين ولا ألمان بما فيه الكفاية، نحن الأوروبيون الصّالحون، نحن الأرواح الحرّة، الحرّة جدًّا، لا نزال نمتلكها هي، نمتلك شدّة قوسها كلّها! وربّما السّهم أيضًا والمَهمّة؟ ومن يدري، ربّما الهدف"[111]. فَمَن الفيلسوف الذي يتوفّر على القرار الفلسفي الجريء؟ ومَنْ له القدرة على تحمُّل أوزار الأقدار البشريّة وجلدها حتى يخصّ ذاته بشرف الإتيقا النّاقدة لوضعية وجود الإنسان الحديث؟

نجد لدى دولوز تخصيصًا لصورة فيلسوف بعينه، وهو ما عبّر عنه في كتابه نيتشه والفلسفة بقوله: "ليس بوسع الفيلسوف أن يولد ويكبر بشيءٍ من الحظ في البقاء، إلّا إذا كانت له أنفاس الكاهن التّأمّلية، والإنسان الزّاهد،

(108) الصحيح: كانا يظهران. (الناشر)

(109) الصحيح: مشرّفين. (الناشر)

(110) المرجع نفسه.

(111) نيتشه، ما وراء الخير والشّر، تصدير، ص 19.

والمتديّن الذي كان يسيطر على العالَم قبل ظهوره"[112]. أليس هو عينه الفيلسوف الشُّجاع الذي اشترطه كانط سابقًا عتبةً للتنوير[113]؟ إنّ الإقدام على مخاطر التّفكير النّقدي والقبول بتبعاته السقراطية والسبينوزيّة هما من العناصر الأوّليّة اللّازمة لتربية فيلسوفٍ يجهر بالحقيقة البشريّة، وعلى نحوٍ ما يُفترض فيها من شعورٍ بالمرارة. إنّه الفيلسوف الملتزم بمقاومة الجمود الأخلاقي والتصحُّر الفكري لعصر الحداثة. ثمّ "إنّ فيلسوفًا ما: هو للأسف كائن، غالبًا ما يُدبِرُ أمام أفكاره ويتملّكه الخوف من نفسه، غير أنّه فضولي جدًا كي لا 'يعود' باستمرار إلى 'ذاته'"[114].

وفي المحصّلة، يمكننا أن نستخلص مع نيتشه أنّه إذا كانت موضوعات اهتمام فلاسفة الأخلاق لا تَنفَصِلُ في العادة عن مجال اهتمام العرّافين، فإنّ الفيلسوف الإتيقي يعظّم، في المقابل، من رهانات رؤاه الفلسفيّة وتطلّعاته القيميّة، وهو ما عبّر عنه نيتشه بقوله: "يتصوّر علم الفلك هذا أنّ السّماء المرصّعة بالنجوم تدور حول قدر الإنسان. أمّا بحسب الإنسان الإتيقي، فيفترض أنّ ما يهمّه أيضًا وأساسًا إلى حدّ القلب، هو بالضرورة ماهية الأشياء وقلبها"[115]. فما الرّجاء الإتيقي الذي يتطلّع إليه أهل الإتيقا؟

سادسًا: فلسفة التوكيد الإتيقي للسّعادة في ما وراء الخير والشّر

إنّ السّعادة بُعدٌ من أبعاد الإنسان، ولكن، ليس مطلق إنسان؛ فلقد خصّها نيتشه في عام 1876 بعنوان "حول الإتيقا ونظريّة السّعادة"[116]؛ ذلك أنّ الفرق

---

(112) Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, idée 39 (Tunis: Cérès, 1995), p. 10.

(113) يُنظر: إيمانويل كانط، "ما هو عصر التنوير؟"، ترجمة يوسف الصّدّيق، مجلة الكرمل، العددان 12-13 (1984)، ص 60.

(114) Nietzsche, "Par-delà bien et mal," 9ème partie: Qu'est-ce qui est aristocratique?, § 292, p. 205.

(115) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome III: Humain, trop humain: Un livre pour esprits libres. I: Fragments posthumes: 1876-1878*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Robert Rovini (trad.), Marc Buhot de Launay (édition revue) (Paris: Gallimard, 1988), Des principes et des fins, I, § 4, p. 34.

(116) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome III: Humain, trop humain: Un livre pour esprits libres, I*, 16 [1], p. 341.

يبيِّنُ بوضوح تام بين الاهتمام الفلسفي الإتيقي بتفكُّر السّعادة وسائر حدودها، والاهتمام اليومي الباحث عنها في إمبريقيات النّاس، ووعود ساستهم، والمضاربين في السوق المدنية للتجارة الحقوقية بقيم الأحياء وحرمةِ الموتى وضحايا الحرب. ومثلما رأى أوديف، فإنَّ "نيتشه لا يقرُّ بالسّعادة وكمال الوجود للجميع"[117].

فما السّعادة في ثقافة "سعادة الجاهل"؟ أهي محاولة لخلخلة البؤس درءًا للشّقاوة؟ تُجهِزُ العامّة على السّعادة، وذلك بالتنكيل بها عبر شتى الافتراءات القيمية، والتذرُّع بضرورات الحياة (خصوصًا المعاصرة منها)؛ فالارتشاء، مثلًا، في الثقافة الأخلاقية المنحطّة للعبيد هو صنيع أخلاقي مؤقّت واضطراري، أو مباحٌ (ولو إلى حين)، هو اللّاإتيقا عينها.

أيتخارج التّفكير الإنيقي عمّا ليس إتيقيًا ليكون مشرّعًا ومبدعًا وموجّهًا وآمرًا للقيم؟ لا تكون الإتيقا في مقام العامّة، لأنَّ "البؤس يدفع بالنّاس نحو المُقبِل، ويدفع بهم البؤس نحو ماضٍ أقدم؛ إنَّهم يريدون بذلك أن يبرهنوا نسبيًا كونهم سعداء في الحاضر"[118]. فَمَن القادر على تشريعٍ إتيقي لقيم الما-وراء؟ يحدِّد نيتشه هذا المعدن المخصوص من بني البشر، وفقًا للمستويات التّالية:

- الإنسان الذي يقاوم سخط العامّة وما تراه عين السُّوء لديهم. يرى نيتشه في الذّوات البشريّة القادرة على اشتقاق قيم سلوكها، وفعلها من معاييرها الخاصّة، أنّها من قَبيل الرّجال الأحرار. إنّه يرى فيهم "رجالًا أمينين، صبورين، وسطاء يزدرون زخارف الحياة الكبيرة، يعرفون الشّهامة عند الانتصار، والتسامح مع زهو الخاسرين الصّغير، رجالًا يحكمون بحريّة على كلّ المنتصرين، ويقيسون بدقّة ما يرجع إلى الصدفة في كلّ نصر وكلّ مجد، رجالًا لديهم أعيادهم وأيّام عملهم الخاصّة وحدادهم، لديهم عادة أن يحكموا، وأن

(117) ستيفان أوديف، على دروب زرادشت، ترجمة فؤاد أيوب (بيروت/ دمشق: دار دمشق، 1983)، ص 69. [بتصرّف]

(118) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome II, vol. I, Considérations inactuelles*, 29 [86], p. 397.

يحكموا بثقة، ومستعدِّين في اللَّحظة عينها للخضوع عند الاقتضاء، فخورين في الحالة الأولى كما في الحالة الثانية، خادمين قضيتهم الخاصَّة، رجالًا قادرين على تحمُّل أقوى صنوف النَّظر، رجالًا أهل خصوبة، رجالًا أهل سعادة»[119]. ولربّما يقتضي ذلك من الفيلسوف، مدبِّر مسوّغات سعادة المتوحّدين، عظيم تثمين للنّأي بالذّات[120] عن غوغاء قيم أخلاقيّة خانقة للأخلاق بعينها، وإن ادّعت متابعة السّعادة والتطلّع إليها.

- الإنسان الذي تملَّك فكرًا توكيديًّا متحرّرًا من أشكال الإرغام والقهر والقسر التي تُكْرِهُ النّاس في العادة، فتحملهم على الوقوع في خطيئة اللّاإتيقا. فالتفلُّت من شتّى صنوف العُقال هو لازمة نيتشوية لتثبيتِ (توقيع-تفعيل) القيم الإتيقيّة للمدينةِ. يقول لوران بشأن عمل نيتشه: "إذا كان يؤسّس للتحرُّر من كلّ الرّوابط التي تحيط به، وتكفّله رغمًا عنه، ولم يخترها، فليس ذلك بالتأكيد لأسباب سلبيّة أو ارتكاسيّة (خوف من الآخرين)، ولكنّها توكيديّة وفعّالة، بغرض تذوُّق طعم متعة أن يكون ذاته"[121]. فهل ثمّة من توكيد إتيقيٍّ غير توكيد الذّات متعة ألفتها مع ذاتها تشيّئًا لكيانٍ مقتدر؟

- إنّها الذّات القادرة على تفعيلٍ ممكنٍ لمنظوريات قيميّة عدّة، والولوج إليها، والنّظر إلى منافع بعضها، ومضار بعضها الآخر، في علاقةٍ بالحياة ومقتضيات الشّعور بعظمة الحياة. فالذّات المتفلسفة بشأن قيمها في ما وراء الخير والشّر هي الذّات التي تتملّك وُسْعَ الرؤية من زوايا نظر مختلفة. وبحسب نيتشه، فـ"إنّنا لا نكبر من نقطة واحدة، بل من كلّ مكان، ليس في اتجاه، بل في كلّ الاتجاهات في آن معًا، إلى الأعلى، إلى الأسفل، إلى الدّاخل، إلى الخارج،

(119) نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الرّابع، فقرة 283، ص 155-156. [بتصرُّف]

(120) لمزيد من النّظر والتعمّق في مسألة "توحُّد الفيلسوف" وتدبيره لنظام حياته وتفكيره، خصوصًا ما تعلّق بتوحُّد زرادشت في ما وراء الخير والشّر، يمكن الرجوع إلى:
Gisèle Souchon, *Nietzsche: Généalogie de l'individu*, commentaires philosophiques (Paris: L'Harmattan, 2003), pp. 13-15.

(121) Alain Laurent, "[Dossier: "Les Vies de Nietzsche"]. L'Individualisme insolidaire d'un solitaire...," *Le Magazine littéraire*, no. 298 (Avril 1992), p. 34.

تنبت قوّتنا في الوقت عينه في الجذع، وفي الأغصان، وفي الجذور"[122]. ولعلّ أهمّ ما في هذه المنظوريّات هو الانفتاح على منظر الذّاتيّ فيها. أيعني ذلك أنّ ثمّة منظوريّة مّا ننظر من خلالها الذّات إلى ذاتها فتشخّصها؟ أيكون قَدَرُ تعظيم الإنسان لذاته هو أن يتلمّس منافذ اقتداره، وتأمين قوى الحياة فيه؟ أيعني ذلك أنّ الذّات المتفلسفة لا تكترث إلّا بما يُفسِدُ قيمها؟

إن التّفكير الإتيقي الموجّه إلى الفرد والجماعة يخشى سوء الفهم والتّدبير، بمقدار ما يخشى على قيمه ممّا يُلحَقُ بها من بخس. إنّ من إتيقيّة الذّات المتفلسفة، بحسب نيتشه، السير في طريقها التي شقّتها لذاتها، وفي ما وراء مقاييس النظر المتداوَلة من الفلاسفة، وما يؤسّسون. من الصحيح أنّ الفلاسفة قد يؤسّسون لعظمة الحياة والإنسانية، لكن حياة البخس وبشريّة الانحطاط لا تقدّران عادةً إتيقا الفيلسوف حقَّ قدرها؛ فـ"هل سبق لنا أن اشتكينا من أنّه قد أسيء فهمنا، من أنّنا لم نُعرف حقَّ المعرفة، من أنّنا نُخْلَطُ مع الآخرين، من أنّه يُفتَرى علينا، من أنّنا نُسْمَعُ بشكلٍ سيّئٍ أو لا نُسْمَعُ بتاتًا؟ هذا بالضّبط نصيبنا -آه! ولوقتٍ طويل أيضًا! لنقل كي نبقى متواضعين، حتى سنة 1901، وهذه أيضًا نقطة امتيازنا"[123]. أيكون لزامًا على الذّات المتفلسفة أن تنقد (فتجرّح) ثقافة السّعادة كما تروّج لها البهيمة، ويُضَلُّ بها المفتونون بالليبرالية المعاصرة؟ أليس جديرًا بالفيلسوف الإتيقي أن يحذر حقد الضّعفاء؟ أيشرّع العاجزُ القيمَ، ويحدّد مفترقها، ويرقب مفاصلها؟

وإن نحن عزمنا على أن نسنَّ بقيم فلسفة ما وراء الخير والشّر، فإن نيتشه ينبهنا إلى خطر شكّلته العاقة ضدّ هذا الاتجاه من السّلوك البشري، ويقول بشأنه: "إنّ 'كرماء النّسب' إنّما يشعرون تحديدًا بأنّهم 'السّعداء'؛ وليس عليهم أن يصنعوا سعادتهم تكلّفًا وهم يختلسون النّظر إلى أعدائهم، وليس عليهم، كما في بعض الأحيان، أن يقنعوا أنفسهم بذلك أو يكذبوا كِذْبًا (كما تعوّد أن يفعل كلُّ أصحاب الضّغينة)؛ كذلك هم لم يكونوا يعرفون، بوصفهم أناسًا

(122) نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الخامس، فقرة 371، ص 233.
(123) المرجع نفسه.

كَمُلُوا، وبالقوّة طفحوا، وكانوا بالضّرورة فاعلين، كيف يفصلوا[124] السّعادة عن الفعل، أن يكون المرء فاعلًا إنّما كان يُحْتَسَبُ عندهم في أمر السّعادة ضرورة"[125]، وذلك على خلاف العاجزين الذين يرون في السّعادة تعفّفًا وامتناعًا عن الفعل الحيّ النّشيط، ما يجعل من "كلّ ذلك إلّا بعين الضدّ من "السّعادة" التي على طبقة العاجزين والمقموعين والمتقرّحين الزّازحين تحت المشاعر المسمومة والمضمرة العداء، الذين لا تأتي السّعادة إليهم إلّا خدرًا وذهولًا وسكونًا وسَلْمًا و"سَبْتًا" واستجمامًا للروح ومدًّا للأعضاء، وباختصار هي لا تأتيهم إلّا انفعالًا"[126].

- قد لا تنتهي الذّات المتفلسفة إلى توكيد قيمها إلّا إذا تظنّنت بمرضيّة قيم النّاس السّائدة. ولعلّ أوّلها التخلّي عنّا رسّخه الاتجاه النفعي في الأخلاق؛ فما الذي يعيبه نيتشه على تصنيفات هذا الاتجاه؟ على الرغم من "أنّنا نتوصّل بسرعة، مع قِصَرِ نظرنا المعهود، إلى تصنيف البشر تبعًا للعادة إلى رجالٍ نافعين ومضرّين، طيّبين وسيّئين، فإنّنا، وبعد كلّ اعتبار، وبعد تفكير عميق حول مجمل العمليّة، ننتهي إلى الشّك بهذا النّهج من التصفية والتقطيع، وتخلّي في الأخير عنه"[127].

إنّ ما تتوفّر عليه عادة التصنيف هذه هو خطر البقاء في الأسفل والانشداد إلى المزيّف والمزيِّف. من الصحيح مثلما يرى نيتشه، أنّ "كلّ أخلاق تنمّي مفهومًا سلبيًّا للسّعادة"[128]، وهو ما يتعارض مع تطلّع إتيقا المتوحّد بقيمه إلى السّموّ والعلوّ. يؤكّد نيتشه مجدّدًا: "هذا هو، أعود فأكرّره نصيبنا؛ إنّنا ننحو صوب الأعلى، وحتى لو قبلنا أنّ هذه تعاستنا - لأنّنا نقترب أكثر فأكثر من الصّاعقة! - فإنّنا لا نقيم لأنفسنا أقلّ مجدًا؟ إنّه مع ذلك قدر لا نتقاسمه، ولا نريد أن

---

(124) الصحيح: يفصلون. (الناشر)

(125) نيتشه، في جينالوجيا الأخلاق، المقالة الأولى: "الخيّر والشّرير"، "الكريم واللّئيم"، فقرة 10، ص 60.

(126) المرجع نفسه، ص 60-61.

(127) نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الأوّل، فقرة 1، ص 31.

(128) المرجع نفسه، تقديم، فقرة 2، ص 8.

تتشاطره، إنّه قدر القمم، إنّه قدرنا"[129]. هذا القدر هو قدر "البشر المتفوّقين بالفكر، الذين هم الأكثر قوّة، يجدون سعادتهم حيثما يجد آخرون خسارتهم: في المأزق، في الغلظة إزاء الذّات نفسها والآخرين وفي الاختبار"[130].

في المحصّلة، يمكننا الوقوف عند نتيجتين مُهمّتين في التّفكير الإتيقي للفيلسوف (وليكن زرادشت المتوحّد بقيمه): أوّلًا، لا تكون الإتيقا إلّا بهجران عناصر الإغواء في الثقافة الأخلاقيّة للآخرين، ولا سيما تصوُّرهم موجبات السّعادة وتحصيلها بالمنجز المباشر. وثانيًا، لا تكون إتيقا السّعادة المقتدرة بذاتِ قيمها إلّا في الخارج، أي الما-وراء، وحيثما توجد حقيقة الأخلاق والبشر الأخلاقيين في تمام عُريها. لذلك يقول نيتشه: "إنّه معلوم ما أطلبه من الفيلسوف: أن يتموضع ما وراء 'الخير' و'الشّر'- أن يكون فوق وهْم الحكم الأخلاقي. وينبع هذا المقتضى من استنتاج كُنْتُ أوّل من صاغه: ذاك الذي ينفي وجود وقائع أخلاقية"[131]. ولقد أكّد نيتشه ذلك في تأكيد سالب لمثل تلك الوقائع الأخلاقية، وهو ما يقيم الحجّة على فساد منطق التّأويل للعقل الفلسفي الذي يفهم الأمور فهمًا أخلاقويًّا. وفي هذا الصّدد يقول: "المسلوبات الكبرى: 1) لا وجود لمعرفة في ذاتها! 2) لا وجود لخير وشرّ في ذاتيهما! 3) لا وجود لهدف ولا لأصل!"[132]. أينبغي، إذًا، لدرء سوء الفهم وخلخلة أمور التّفكير أن تنقد الإتيقا الفلسفيّة هذا النّحو من التّفكير الأخلاقوي؟ وكيف لهذا النّقد أن يتملّك أسباب القسوة الفلسفيّة[133]؟

---

(129) المرجع نفسه، الكتاب الخامس، فقرة 371، ص 233.

(130) Friedrich Nietzsche, "L'Antéchrist: Imprécation contre le christianisme," dans: Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. I: Le Cas Wagner*, § 57, p. 225.

ذلك هو ما يؤكّده أيضًا، لوفران في قراءته لنيتشه: "كم من مصادفات لا نحتاج إليها، ومن لقاءات عارضة، حتى يتبلج إنسان الاستثناء، الـ'نمط المتوحّد'، التي تقف ضدّه كلّ غرائز القطيع، وكذلك القيم التقليدية؟ إنّنا نستمع إلى خطر فعليّ، وليس فقط منكرًا فيه، افتتان خدّاع، سمٌّ ومنوّم":

Lefranc, p. 210.

(131) Nietzsche, *Crépuscule des Idoles*, § 1, p. 97.

(132) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome IX: Fragments posthumes (Été 1882-Printemps 1884)*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Anne-Sophie Astrup & Marc de Launay (trad.) (Paris: Gallimard, 1997), 24 [7], p. 678.

(133) يُنظر تعريف نيتشه للقسوة في المصدر نفسه: "القسوة شكل مُحوّل ومُرَوْحَن من المحسوسية": "La Cruauté est une forme transposée et spiritualisée de sensualité", ibid., 3 [1], 95, p. 77.

سابعًا: الإتيقا (أو في رفعة أخلاق الأرستقراطي)

ما الحدُّ الفلسفيُّ-الإتيقيُّ الممكن لـ "المجتمع الأرستقراطي"(134) في منطوق الفلسفة الإتيقيّة؟ وهل يكون حدُّه، بدوره، فعلًا من أفعال تقويم قيم الذّوات البشريّة ومراتبها؟ يتساءل نيتشه: "مَنْ هو الأرستقراطي؟ أي معنى تبقّى لكلمة 'أرستقراطي' اليوم؟ أين ينخدع؟ بما سيعترف الإنسان الأرستقراطي، تحت سماء ثقيلة ومنذرة بهذا التفوّق الصّاعد للسّوقي، هذه السّماء التي تجعل من كلّ شيء كثيفًا كالرّصاص؟"(135). فهل يُشتقُّ الطّراز الأرستقراطي للإنسان من طرازٍ إنسانيٍّ مغايرٍ له ومنذرٍ له بالخطر؟

في الواقع، "توجد أرستقراطية إتيقية، وليس بوسع أي كان الولوج إليها إن لم يكن قد وُلِدَ بها بَعْدُ ولأجلها. وإنّه لمن الجدير بالملاحظة كيف يتصرّف بداخلها المرء"(136). يتمثّل فضل هذا الحدّ في ربط الأرستقراطي بإحداثيّة الفضاء الاجتماعي ومراتبه. وإذا كان لا بدّ من حدٍّ له في علاقةٍ بما يحدث في العصر المعيش، فهذا مفاد تفعيل الفلسفة في يومها لتصيّر حقًّا فلسفة فعل، على أنّ الإتيقا هي وجه من وجوه عِدّة لهذه الفلسفة، لأنّ صروف الدّهر وتلويناتها الرّماديّة قد تُحدِثُ الاستحالة(137) في بعض الطّبائع البشريّة فتتبدّل القيم. ومن ثَمّ، يمكن قيمًا وضيعة أن تسود العصر وهي على غير نفع للإنسان والفكر والحياة. وبالتساوي، يمكن قيمًا رفيعة أن تتهاوى إلى أدنىٰ درجات التقهقر، خصوصًا في الأزمنة التي قُدِّرَ فيها للعبيد أن يسودوا. لذلك، يشدِّد نيتشه على واجب الحفاظ على "كلّ أخلاق أرستقراطية غير متسامحة فيما يتعلّق بتربية الشّباب، وأوضاع المرأة، والزّواج، والعلاقات بين الشباب

(134) Nietzsche, "Par-delà bien et mal," 9ème partie: Qu'est-ce qui est aristocratique?, § 262, p. 187.

(135) Ibid., § 287, p. 203.

(136) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome II, vol. 2: Considérations inactuelles III et IV: Schopenhauer éducateur; Richard Wagner à Bayreuth; Fragments posthumes (Début 1874 - Printemps 1876)*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Henri-Alexis Baatsch et al. (trad.) (Paris: Gallimard, 1988), 35 [1], p. 223.

(137) Voir: Nietzsche, *La Volonté de puissance*, § 288, p. 322.

والشيوخ"[138]. وعمومًا، يرتبط الأرستقراطي بمراتبيّة بشريّة قوامها الرّفعة القيميّة، فينعكس بذلك تساميًا في منظوريّته القيميّة.

بناء عليه، "تعني الأرستقراطية في النهاية"[139]، وفق تشخيص أوليفيه ريبول لتفكير نيتشه، أنّ على المرء "أن يقيم الدّليل على حصافة السيادة على الذّات وأرستقراطيتها فحسب في مدح – على افتراض القبول بالمدح – الآراء التي لا يشاطرها: ففي الحالة المعاكسة سيمدح عين-ذاته، وهو ما ينافي حسن الذّوق. توفّر سيادة مّا على الذّات، حقيقةً، حقلًا رحبًا لـ سوء الفهم"[140]. إذًا، على الإنسان توكيد قيم الأرستقراطيّة على سبيل اختلافها جذريًّا عن الأخلاق. لكن، على أيّ نحو من حدود فلسفة القيم يمكن أن تُعرَّف الإتيقا بما هي غير الأخلاق؟ هذا ما سننظر فيه أوّلًا. وثانيًا، ما المناظر الممكنة لهذه الإتيقا التي هي حلية الأرستقراطي[141]؟

– إذا كان من المؤكّد قيميًّا أنّ الإتيقا هي غير الأخلاق، فإنّ مَنْ يتحلّى بالأولى من الناس هو غير مَنْ يتحمل على ذاته الثانية. وفي العادة، يكون الأخلاقي مسرفًا في التحلّي بمظاهر الشّرف الاجتماعي، والانتماء إلى هذه الطّائفة دون تلك، والحرص على الظّهور بمظهر المتفاخر. وخلافًا لذلك، لا يتّخذ الإتيقي أبدًا من تزلّف "أصحاب التجلّة والمراتب بالثّناء والمدح وتحسين الأحوال"[142] رهانًا لأفعاله وكتاباته وخطاباته. ولقد كشف نيتشه عن هذا السامي الإتيقي في شخصه، فيقول: "لم يسبق لي أن تأوّهت من عدم تشريفي،

(138) Nietzsche, "Par-delà bien et mal," 9ème partie: Qu'est-ce qui est aristocratique?, § 262, p. 188.

(139) Olivier Reboul, *Nietzsche, critique de Kant*, collection sup. le philosophe 113 (Paris: Presses universitaires de France, 1974), p. 85.

(140) Nietzsche, "Par-delà bien et mal," 9ème partie: Qu'est-ce qui est aristocratique?, § 283, p. 201.

(141) وهذا يجعل من "المقاربة التي لنيتشه عن نمط التّقدير الأرستقراطي هي أكثر إيجابيّة"، يُنظر: ألكسندر نيهاماس، نيتشه: الحياة كنصٍّ أدبي، ترجمة محمّد هشام (الدّار البيضاء: إفريقيا الشّرق، 2008)، ص 252.

(142) عبد الرّحمن بن خلدون، المقدّمة: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر ومَنْ عاصرهم من ذوي الشّأن الأكبر، طبعة جديدة منقّحة ومصحّحة (بيروت: دار الفكر للطباعة والنّشر والتوزيع، 2007)، ص 50.

فهنا أجد امتيازي. ومن جهة أخرى، عرفت في حياتي، ومنذ بواكير شبابي، كثيرًا من التميُّزات والتشريفات"[143]. فكيف لأرستقراطيّة الإتيقي أن تتنزَّه عن مطامع إمبريقيّات اليومي الأخلاقيّة وغُنمها؟ ربّما "يريد نيتشه، بهذه الأرستقراطية، أن ينفصل عن الإتيقا النّفعيّة الأنكلوسكسونية"[144]. فما الذي تتخيّره إتيقا الأرستقراطي من دروب فلسفيّة؟

إنَّ حياديّة الإتيقا الأرستقراطيّة تجاه ما هو مألوف من ثنايا القيم الاجتماعية هو ما يجعلها تنأى بنفسها وطقوسها عن ثنايا الرعاعية الأخلاقيّة. إنّها لا تتّجه إلّا "إلى تلك 'الإجازة الأخلاقية' الروحيّة الجسديّة، في حالات استثنائيّة خاصّة بحكماء عجائز سكارى وغريبي الأطوار"[145]. فإذا كانت الأخلاق شديدة التحمُّس للانتساب إلى ظواهر اجتماعيّة يوميّة، فإنَّ للإتيقا، عكس ذلك، علامات فارقة تخصُّها.

- إنَّ من اقتدار الإتيقا أن تبتكر لنفسها مواصفات تتميّز بها من الأخلاق وتفضُل، فهي عين تفرُّدها القيمي. ويمكن حصرها في مستوياتٍ ثلاثةٍ مثلما يدلُّ جماع هذه المواصفات على حسن الذّوق الأرستقراطي، وهي بالتالي تحدُّ الإنسان الإتيقي وليس الإتيقا في حدِّ ذاتها. فلا وجود لإتيقا عند نيتشه إلّا وهي محمولة على حاملها، أو هي متعيّنة في ذاتٍ بشريّة أرستقراطيّة.

تتمثّل خصيصة الأرستقراطي الإتيقيّة الأولى في إقدامه الزرادشتي على الحياة، وتعميق الإحساس بها في كيانه المتعافي برفعته القيميّة. غير أنَّ "على هذا النّحو يُثبَّتُ، على تتابع الأجيال وتبدُّلها، طراز ذو سمات قليلة العدد ولكن قويّة الطّبع، نوع بشري صارم محارب، ذكي كتوم، منغلق منطوٍ على نفسه (يتمتَّع، بما هو كذلك، بأرهف إحساسٍ بمفاتن الحياة الاجتماعية وألوانها)؛ فالتصدّي

(143) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome IX: Fragments posthumes*, 22 [27], p. 332.

(144) Tanno Kumas, *Nietzsche ou l'esprit de contradiction: Étude sur la vision du monde du poète-philosophe* (Paris: Nouvelles éditions latines, 1980), p. 138.

(145) فريدريك نيتشه، "في تاريخ الأخلاق الطّبيعي"، في: نيتشه، ما وراء الخير والشّر، فقرة 198، ص 143.

المستمر لظروف غير ملائمة وباقية هي هي على الدّوام، هو، كما قلتُ، السّبب الذي يجعل الطّراز يَثبُتُ ويقسو"[146]. ويترتّب على ذلك تفرُّد بجماليّة أسلوب مخصوص لا يشاركه فيه غيره من السّواد الأعظم، ما يعني قطعًا، "أنّ للإنسان الأرستقراطي أسلوبًا: وحدة سلوك وخاصية مكتسبة بإكراه مديد وعنيف على الذّات، وترويض قاس ليس فقط شخصيًّا، وإنّما سلفي، بترهب من الوقاحة، ومن التركه -يمشي؛ فقط لأنّ إرغامه الذّاتي ليس من قبيل إتيقي، ولكن إستطيقي"[147]. فما عسى أن تكون فضيلة الأسلوب المميّز لفرادة الذّات الأرستقراطيّة؟ إنّها في نظر ريبول موطن الحريّة التي تُنتزَعُ بمحض قوى ذاتيّة من عصر لا تنفكُّ غلظته ضاغطةً على الذّوات الحرّة والأذواق المتفرّدة. وهكذا، تكون خصيصة التحرُّر من المألوف، وفهره جماع العلامات الدّالّة على الانتساب الإتيقي إلى الأرستقراطيّة وهيبتها الفكريّة والأدبيّة. فَمَنْ صاحب الأخلاق الأرستقراطيّة في النهاية؟ إنّه رجل "لديه الشّجاعة [...] إنّه صلب [...] لديه احترام الذّات [...] إنّه مزهوّ [...] وأخيرًا، فالإنسان الأرستقراطي مستقلٌّ [...]. حسب نيتشه، الإنسان الأرستقراطي – وهو الوحيد – الحر تجاه العقل والقانون"[148].

خاتمة

ما الذي يمكن استنتاجه إذًا؟ وهل بوسعنا فلسفيًّا أن نحدّ الإتيقي بما هو الفيلسوف النّاقد الذي تجاسر على هتك حجب القيم الأخلاقية الواهنة ووهن الأخلاقيّ ذاته[149]؟

---

(146) نيتشه، "ما النّبيل؟"، فقرة 262، ص 254.

(147) Reboul, pp. 87-88.

(148) Ibid., p. 88.

(149) يرى ألكسندر نيهاماس أنّه بالإمكان تسبيب مستطاع عمل نيتشه تجاه الأخلاق التي يناهضها. وبناء عليه، يحتمل بدوره مقاربة نقديّة؛ لأنّ "مختلف المقاربات التي لنيتشه عن هذه المشكلات مضلّلة وملتبسة. فهو يخصّص لها غالبًا فقرات غامضة وملتهبة، أتاحت الفرصة بدورها لكتابات غامضة وملتهبة. ولكن، إذا كان نيتشه لا يكتفي بمؤاخذة الأخلاق على أنّها متناقضة، فأيّ معنى يمكن إعطاؤه لمحاولة الكشف عن مفترضاتها اللاأخلاقيّة، على فرض أنّ هذه المحاولة يمكنها، ولو جزئيًّا، أن تكلّل بالنّجاح؟". يُنظر: نيهاماس، ص 248.

إنَّ الحدَّ الفلسفيَّ الذي عناه نيتشه من خلال ما تقدَّم من مناظر تشكِّل في مجموعها صورة الإتيقي، هو أنَّه الفاعل من الناس على نحو ما تقتضيه روح التَّفكير من تحلٍّ بالإتيقية. على أنَّ هذه الأخيرة ليست شيئًا آخر غير قيم الفيلسوف العازم على تجاوز ما هو كائن ليفعِّل الفكرة الفلسفيَّة في صميم التاريخ البشري على نحوِ ما فعل نيتشه. وهو ما نستخلصه من تأكيده "أنَّ وضع الأخلاق المسيحيَّة في عراء، هو حدث تاريخي لا سابق له و'كارثة' حقيقيَّة. إنَّ مَنْ(150) يلقي النُّور على الأخلاق هو قوَّة جبَّارة، قدرٌ، إنَّه يشقُّ تاريخ البشرية إلى شطرين: أن تعيش قبله أو بعده"(151).

لمَّا كانت معادن النَّاس متكثِّرة، ولمَّا كان الإتيقيُّ كيانًا بشريًّا نادرًا، شأنه شأن الفيلسوف، فإنَّ السُّلوك الإتيقيَّ هو ما تَفْرُقُ به مرتبة بشريَّة عمَّا سواها من مراتب؛ فالمرتبة هي ما يكون بها "الشُّعور بامتلاء من الحياة، ممكنًا"(152) حتى في عمق التوحُّد بالذَّات(153).

---

(150) طبقًا، نيتشه يتحدَّث هنا عن زرادشت.

(151) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner*, "pourquoi je suis un destin," § 8, p. 340.

(152) André Gide, *Les Nourritures terrestres, suivi de Les nouvelles nourritures*, folio (Paris: Gallimard, 1972), p. 27.

(153) يُنظر: أوَّلًا، رسالته إلى رود "صديقي العزيز":

Friedrich Nietzsche, "Lettre à Erwin Rohde, Bâle le 8 Juin 1872, n° 227," dans: Friedrich Nietzsche, *Correspondance II: Avril 1869-Décembre 1874*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes établis), Jean Bréjoux & Maurice De Gandillac (trad.) (Paris: Gallimard, 1986), p. 298.

- ثانيًا، رسالته إلى مالفيدا "صديقتي المحبة جدًّا":

Friedrich Nietzsche, "Lettre à Malwida von Meysenbug, Bâle à mi-mars ou encore plus tard peu de temps après le 20 mars 1875, n° 436," dans: Friedrich Nietzsche, *Correspondance III: Janvier 1875-Décembre 1879*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes établis), Jean Lacoste (trad. et notes) (Paris: Gallimard, 2008), p. 38.

جدير بالملاحظة أنَّ نيتشه قد يبالغ أحيانًا في حديثه عن الذَّات المتفرِّدة، وربَّما يبلغ الأمر حدَّ التنكُّر للالتزام بالآخرين. يُنظر المأخذ النَّقدي لكريمر-ماريتي في هذا الغرض: "المشروع الإتيقي البشري مطلوب، لأنَّ الذَّات فيه تتحلَّل من وعودها، وهكذا تُبطل ما قد تأسَّس للتوِّ رمزيًّا":

Angèle Kremer-Marietti, *La Raison créatrice: Moderne ou postmoderne* (Paris: Kimé, 1996), p. 39.

الفصل الخامس

الحدود الفلسفيّة للنّقد الجذري

"سُمّيت كتاباتي بمدرسة للريب، بل والاحتقار، والشجاعة أيضًا لحسن الحظّ، بل والتهوّر حتى. وبالفعل فأنا أيضًا لا أعتقد أنّ أحدًا قد نظر إلى العالَم بمثل هذه الريبة العميقة، وذلك ليس كمدافع عن الشيطان فحسب، بل كذلك، وبالقدر نفسه، كعدوٍّ وضدٍّ للرب، بلغة علم اللاهوت"[1].

تقديم

ما عسى أن تكون الحدود الفلسفيّة للنّقد الجذري؟ ولماذا هذه الحدود بصيغة الجمع وليس الحدُّ بصيغة المفرد؟ هل لأنّ نيتشه أنتج كثرةً من صيغ النّقد، أم لأنّ هذه الصّيغ تهيكلت وفقًا لتعدُّد موضوعات نقده لصنوف القيم؟ ربّما يعود أمر تعدُّد حدود النّقد الجذري في فلسفة نيتشه إلى ما اتخذه النّقد لديه من مناظر متكثّرة تكثُّر الموضوعات التي استهدفها. وفي الواقع، إنّ "اسم نيتشه مرتبط بنقد جذري للدين والفلسفة والعلم والأخلاق"[2]. لكن، هل تكفي كثرة آفاق النّقد حتى يستحيل إلى نقدٍ جذريّ؟

---

(1) فريدريك نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته: كتاب للمفكرين الأحرار، الكتاب الأوّل، ترجمة علي مصباح (بيروت/بغداد: منشورات الجمل، 2014)، ص 17.

(2) أويغن فنك، فلسفة نيتشه، ترجمة إلياس بديوي (دمشق: منشورات وزارة الثّقافة والإرشاد القومي، 1974)، ص 4.

أكّد نيتشه إيحاءات الاستشكال الفلسفي بشأن الأخلاق منذ سنّ "الثّالثة عشرة"[3]، و"تعلّق نيتشه بالفلسفة حين كان عمره إحدى وعشرين سنة"[4]. ثمّة، إذًا، علامات فلسفيّة فارقة على التوجّه نقديًّا في الفلسفة قِبَلَ مشكلات القرن التّاسع عشر. حقًّا، "إنّه نقد جذري"[5]، هذا الذي اعتزم الفيلسوف تدبير حدوده ومهمّاته وموضوعاته المستهدَفة. لذلك، كان "نقد نيتشه هو الأكثر حسمًا"[6] قياسًا بمعظم محاولات السّالفين من الفلاسفة. ففيم يتمثّل طراز هذا النّقد الجذري؟

أولًا: الطّابع الجذري للنّقد الفلسفي وشموليته

يعني الطّابع ذلك الطّراز الذي تميّز به التفكير الفلسفي النيتشوي من جهتَي الصّيغة والغرض؛ فللنّقد الجذري مناظر تخصُّه دون سواه، وهي التي بها يتفرّد في حقل تنوّع المقاربات الفلسفيّة بعامّة. ولا يعني ذلك، في المقابل، أنّ الفلاسفة هجروا النّقد، أو استهانوا به، أو قصّروا في الالتزام به. بل يمكن القول، ومن منظور مّا، إنّ كلّ الفلاسفة مارسوا النّقد وفقًا لأنحاء مخصوصة. غير أنّ حقيقة النّص الفلسفي النيتشوي جعلت النّقد متملّكًا لأدوات تجذيره، حدّ التأسيس النّظري له في إقليم جيو- فلسفي (territoire géophilosophique) جديد كلّ الجدّة: ما وراء طوق الخير والشّر، ومن ثَمّ في فضاء الإتيقا. هذا ما سنتناوله في المستويَين اللّاحقَين:

- من جهة الصيغة والأسلوب في استخدام الكلمة الفلسفيّة النّقديّة، وهو ما انتهى به إلى "نقد جذري لكلّ تقليدنا الثّقافي"[7]. فما الذي يتصيّر به فعل التجذير النقدي فلسفةً جديدةً؟ إنّه ينتهي ولا بدّ، في منظور نيتشه، إلى فكر

---

(3) فريدريك نيتشه، في جينالوجيا الأخلاق، ترجمة وتقديم فتحي المسكيني، مراجعة محمّد محجوب (تونس: دار سيناترا؛ المركز الوطني للترجمة، 2010)، تصدير، فقرة 3، ص 33.

(4) ألكسيس فيلونكو، "نيتشه وفلسفة الحياة"، الفكر العربي المعاصر، العددان 134-135 (شتاء 2006)، ص 117.

(5) Olivier Reboul, *Nietzsche, critique de Kant*, collection sup. le philosophe 113 (Paris: Presses universitaires de France, 1974), p. 153.

(6) Ibid., p. 29.

(7) Pierre Héber-Suffrin, *Le Zarathoustra de Nietzsche*, Chantal Saulier & Laurent Valette (trad.), 2ème éd. (Paris: Presses universitaires de France, 1992), p. 31.

معزِّز للشعور بالحياة ونصرتها. غير أنَّ ذلك يظلُّ رهن جرأة الممارسة النقدية على الكلّ. ونتيجة لذلك، "هدَّم النَّقد النيتشوي كلَّ القيم التي تحياها البشريَّة، أخلاقيًّا وفكريًّا"(8). وعلى هذا الأساس، فإنَّ تهافت الفكري والأخلاقي في نسبتهما المستعدية للحياة هو المهمَّة الفلسفيَّة الأساسية للنَّقد. ففيم يتمثَّل، إذًا المستطاع الفلسفي للنَّقد النيتشوي؟

يعرِّف نيتشه مهمَّته النَّقديَّة على النَّحو التالي: "تحبُّ أن نستعمل التَّجربة في معنى موسَّع وخطير، ولكن من منظور نقدي أعمق"(9). ربَّما لا تتقوَّم تجربة التفكير العميق هذه إلَّا بتوكيد الأسلوب النَّقدي المستهتر بقيِّميَّات العصر؛ ذلك أنَّ القيم الحديثة التي يتَّخذ منها النَّقد غرضًا هي قيم الوثوقية التي يحتبس معها الرُّوح الفلسفي، فيصبح حسيرًا معقولًا بوثاقٍ من الأغلال الفكريَّة المميتة. ففيم يتجسَّد هذا الغرض من النَّقد؟

– إنَّ منتهى ما يستهدفه نيتشه هو الكلّ الحضاري والحداثي؛ فلقد رأى فيه منزع الشُّوقيَّة الفكريَّة. وبناء عليه، "ثمَّة ارتياب إزاء هذه الأفكار الحديثة، ثمة جحود، لا–إيمان بكلِّ ما شُيِّد بالأمس واليوم، يتخلَّله على الأرجح شيء من التهكُّم والضَّجر لم يعد يطيق هذا التَّلقُّط من أفاهيم مختلفة الحسب والنسب يعرضها في السُّوق اليوم ما يسمَّى بالوضعية. إنَّه قرف يتناب الذَّوق الأرهف لما يصادف من ترفيع وتزويق سوقي فاقع"(10). لكن، ألا تدَّعي الحداثة الفلسفيَّة لذاتها الرِّفعة القيميَّة والصلاحيَّة السياسيَّة والترقِّي الإتيقي؟ لا يرى نيتشه في هذا الكلّ إلَّا حقلًا من الأفكار التي توثَّنت من فرط اعتقادها في ذاتها فاستحالت الى وثوقيَّات. أمَّا أدنى ما ينقصها فلسفيًّا فهو الجدِّيَّة.

---

(8) Félicien Challaye, *Nietzsche*, les philosophes (Paris: Mellottée, 1950), p. 165.

(9) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome XI. Fragments posthumes (Automne 1884 - Automne 1885)*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Michel Haar & Marc Buhot de Launay (trad.) (Paris: Gallimard, 1982), 35 (43), p. 259.

(10) فريدريك نيتشه، "في تحكيمات الفلاسفة"، في: فريدريك نيتشه، **ما وراء الخير والشَّر: تباشير فلسفة للمستقبل**، ترجمة جيزيلا فالور حجّار، مراجعة موسى وهبة (بيروت: دار الفارابي؛ بئر مراد رايس، الجزائر: المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، 2003)، فقرة 10، ص 32.

لذلك، يعتزم نيتشه محاربة الدوغمائية، ويؤكِّد في هذا المقام قائلًا: "لنتكلّم بجدٍّ، ثمّة أسباب وجيهة تعزّز الأمل بأنَّ كلَّ دغمأة في الفلسفة، وأيًّا كان وقارها وصلاحها النّهائي والأخير، هي مجرّد صبيانيّة رقيقة وطيش مبتدئ"[11]. فما الإعضال الفلسفي في هذه الدوغمائية؟ يرى نيتشه أنّها تمكّنت من الفلسفة وتموقعت فيها على نحوٍ يتطلّب من النّقد كشف أقنعتها التي تخفي ما في سريرتها. فلقد تباهى عصر الحداثة بالتأسيس لكلِّ ما هو حديث، مُعْتَبِرًا إيّاه عظيمًا متجاوزًا للقروسطيات والجاهليات. لذلك، تنحو فلسفة النّقد إلى التفطّن حتى بما منح نفسه مهابةً كبرى؛ إذْ "يبدو أنَّ كلَّ الأشياء العظيمة يجب أنْ تجول بدءًا حول الأرض، متنكّرة بأقنعة الجبروت والهول، كي تخطَّ مطالبها الشرمديّة في قلب البشريّة. لقد كانت الفلسفة الدغمائية قناعًا من هذه الأقنعة المفزعة"[12]. يطول النقد الجذري كلَّ مزاعم العظمة الزائفة. ومن ثَمّ، يلامس كلَّ آفاق قيم الفكر والحياة تقريبًا. وهذا ما يجعل منه نقدًا فلسفيًا شاملًا.

إنَّ ما نعنيه بالشمولية إذًا هو اتساع دائرة الممارسة النّقديّة التي أصّلتها الفلسفة النّقدية تأصيلًا نظريًا في ما وراء الخير والشّر، فما عاد ثمة من شيءٍ محظورٍ بالنسبة إلى معاول النّقد ومطرقته. وفي نظر نصّ ما وراء الخير والشّر، يعرّف العزم الفلسفي ذاته التماسًا للغلظة الفكرية، فتأمينًا لتجذير النّقد في مواضعه الحق، لأنَّ "هذا الكتاب (1886) هو في جوهره نقد للحداثة؛ للعلوم الحديثة، والفنون الحديثة، ولم تُستثن منه حتى السياسة الحديثة، إلى جانب كونه إشارة إلى أنموذج مضادّ أقلّ حداثة قدر الإمكان؛ أنموذج نبيل وإيجابي"[13]. فمن حقيقة النّقد أنّه كلمة فلسفيّة تفضي إلى قلقلة المصطلحات والأحكام وأوهام الفلاسفة. إلّا أنَّ الكلمة النّقديّة في فلسفة نيتشه ترقّى متصيِّرةً فكرًا مقاومًا من أجل إكرام الفكر والحياة، فملتزمًا بهما سويّةً. وبناء

(11) المرجع نفسه، تصدير، ص 17.

(12) المرجع نفسه، ص 18.

(13) فريدريك نيتشه، "ما وراء الخير والشر: توطئة لفلسفة مستقبلية"، في: فريدريك نيتشه، هذا هو الإنسان، ترجمة علي مصباح (كولونيا: منشورات الجمل، 2003)، فقرة 2، ص 131-132.

عليه، يكون "الكلام التزام الشّخص، أمام النّاس وأمام العالم، ومن حيث يجب عليه تحمُّل الاستتباعات"[14].

في الواقع، لم نلمس في تدابير نيتشه الفلسفيّة تقهقرًا أو تراجعًا عن توكيد الأسلوب والغرض النّقديَّيْن؛ فالرّاجح في أصول التّفكير الفلسفي عنده هو التقدُّم تجاه موازين العقل بغرض خلخلتها، فخلخلتها، لأنّ مقصده الفلسفي أنّه "يريد انقلابًا في الأخلاق، وفي الفكر، وفي الفن، وفي كلّ ما يقدّسه الإنسان الحديث من قيم"[15]. وإذا كانت الجذريّة بحدّ ذاتها فضيلة من فضائل النّقد والبداءة فيه، فإنّ ما يفعّل قيمتها هو الجرأة على تحمُّل الوزر الثّقيل للتظنُّن بأكثر[16] من فضاء فكري وعملي.

إنّ تكثُّر مواطن النّقد الجذري وانتظام عناصره الدّاخليّة في منطوق النّص، هو من بين أدوات عدّة لهضم الفلسفة النيتشوية وإدراك تطلُّعاتها. ولقد بيّن دولوز كيف أنّه "لا يمكن فهم فلسفة نيتشه إذا لم نأخذ بالحسبان تعدُّديتها الجوهريّة. والحقُّ يُقالُ إنّ التعدُّديّة (المسمّاة أيضًا تجريبيّة) هي كلّ واحد مع الفلسفة بالذّات"[17]. لكن، وعلى الرّغم من تعدُّد هذه المواطن، فإنّ جماعها ستتشكّل داخل مسار النّقد في الإمساك بكبرى مقولات الفلاسفة وأوهامهم. إنّ مفاهيم الحقيقة واليقين والإيمان الكسي، التي تطمئنُّ بها النّفس الفلسفيّة المخلقة في الغالب، هي ما سيشكّل عصب النّقد

---

(14) Pierre-Yves Bourdil, "Introduction," dans: Friedrich Nietzsche, *Seconde considération intempestive: De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie*, Henri Albert (trad.), Pierre-Yves Bourdil (int., bib. et chro.), GF 483 (Paris: Garnier Flammarion, 1988), p. 12.

(15) فؤاد زكريا، نيتشه، سلسلة الفكر الغربي، ط 2 (القاهرة: دار المعارف بمصر، 1966)، ص 29.

(16) يُنظر عزم نيتشه على الولوج إلى كلّ مغاور التّفكير النّقدي، حيث يقول: "ليس من حقّ أحدنا أن يكون جزئيًا في أي شيء: لا يجوز لنا، لا أن نخطئ ولا أن نصيب الحقيقة جزئيًا. بل قُلْ بعين الضّرورة التي تجعل الشّجرة تحمل الثمرة، كذا تنبت فينا أفكارنا وقيمُنا، نَعَمُنا ولاؤُنا، إنّنا وإنّا إذّانا – من رحم واحدٍ وموصولة جميعًا الواحدة بالأخرى، شواهد على إرادة واحدة وصحّة واحدة وتربة واحدة وشمس واحدة". نيتشه، في جنيالوجيا الأخلاق، تصدير، فقرة 2، ص 33.

(17) جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج (بيروت: المؤسسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، 1993)، ص 8.

الجذري النيتشوي. فما مستطاع الممارسة النّقديّة إزاء مفهوم الحقيقة، ومَن اشدُّ إليه من الفلاسفة؟

في سياق الإخبار الفلسفي عن مادّة نقدية مُهمّة، يبشّر نيتشه بتهافت طاغوت الحقيقة. وبشأنه يقول: "ما يسمّى على صفحة العنوان أصنامًا إنّما هي[18] كلّ ما ظلّ يسمّى حقيقة إلى حدّ ذلك الحين. أفول الأصنام تعني بعبارة أوضح: إنّها نهاية كلّ الحقائق القديمة!"[19]. غير أنّ ما ينقل الحقيقة الفلسفيّة المُكتشَفة بشيء من العُجب الفكري لدى محترفي الأبنية النّسقيّة في الفلسفة هو اللّغة. فهل يكون التفطّن الفلسفي باللّغة هو الآخر من علامات شموليّة النّقد الجذري؟ في حقيقة الأمر، "يتعدّى نيتشه في نقده للفلسفة التقليديّة والحديثة، وفي نقده للمعرفة حدود التشكيك بمعرفة 'الشيء في ذاته'، فيصل إلى درجة التّشكيك في مقدرة اللّغة نفسها على التعبير عن 'الحقيقة'"[20]. فهل يشكّل طرح الحقيقة جانبًا، تبعًا لتنزيلها موضوعًا للنّقد، إلمامًا إجماليًّا لا يقوى عليه إلّا التّفكير الموسوعي؟

إنّ ما يؤكّده نيتشه نفسه هو أنّ الحقيقة بدعوَيها (قديمًا وحديثًا)، وبمهابتها وشموخها، لن تقوى قِبَلَ النّقد الجذري على التأبّد والاستمرار. وفي نظره، "ليس هنالك من حقيقة ولا أي 'مثاليات' لم يلامسها هذا الكتاب[21] (يلامسها: يا له من تلميح حذر!). لا الأصنام الأبدية وحدها، بل كذلك تلك الأقلّ عمرًا، وبالتالي الأضعف ذاكرة؛ 'الأفكار الحديثة' على سبيل المثال. ريح عاتية تهبُّ بين الأشجار، وفي كلّ موضع تتهاوى ثمارًا–حقائق"[22]. فهل يعني السّقوط هنا شيئًا آخر غير الاستتباع الفلسفي التوكيدي لتهافت ما سبق أنّ تطاير من مثاليّات الفلاسفة ليلقيه النّقد طريحًا؟ لكن، ألم يمارس كانط النقد قبل نيتشه،

(18) الصحيح: هو. (الناشر)

(19) فريدريك نيتشه، "أفول الأصنام: فلسفة المطرقة"، في: نيتشه، هذا هو الإنسان، فقرة 1، ص 137.

(20) بول طبر، "نيتشه: ما بعد الحداثة والمثقّفون العرب"، الفكر العربي المعاصر، العددان 114-115 (ربيع-صيف 2000)، ص 141.

(21) المقصود كتابه: غسق الأوثان.

(22) نيتشه، "أفول الأصنام"، فقرة 2، ص 137-138.

فطرح العقل الفلسفي ذاته أمام قضاء محكمته؟ وهل يُكَوِّنُ نقد نيتشه للنقد الكانطي نقدًا للنَّقد؟ وهل في ذلك أعراض تجذير لفلسفة الفعل النَّقدي؟ وكيف للعقل الإتيقي أن يُمارس النَّقد؟ أيكون على الشَّاكلة التي ارتضاها كانط للعقل؟ أيكون العقل عقلًا نقديًّا موزورًا بتموقعه على طرفَي الحد الأوسط الكانطي (الطموح والمستطاع)، أم يكون النَّقد جذريًّا على غرار ما كانَ مراس نيتشه للفلسفة المتعافية من أوهام العقلين المحضين؟

ثانيًا: نقد النَّقد

يشكِّل السجال النيتشوي الكانطي-النيتشوي النموذج الأبرز لنقد النَّقد. إنَّ ما يؤكِّده نيتشه اعتزامه النَّقد العميق، وعلى خلاف منهاج كانط، ينفي أن يكون ناقدًا؛ فهو لا يعترض على مطلق نقد، وإنَّما على نقد يزعم لنفسه أن يكون نقدًا لا عهد للفلسفة به مثلما انتهج كانط سبيله في النَّقد الفلسفي. والواقع أنَّ "ما ينقص كانط هو منهج يسمح له بالحكم على العقل من الدَّاخل، ومن دون أن يعهد له مع ذلك، بمهمَّة أن يكون حكم ذاته. وبالفعل، لا يحقِّق كانط مشروعه للنَّقد المحايث"[23]؛ فنقد نيتشه هو عين إقامته صورة جديدة للفكر النَّقدي.

يندرج، إذًا، النَّقد الفلسفي النيتشوي لكانط ضمن اعتراضه على اعتداد العقل الفلسفي بذاته لحظة مراسه النَّقد. غير أنَّ نقدًا من هذا القبيل، وفي ما شخَّصه نيتشه، قائم على جملة من الأخطاء، أهمّها: الأساس؛ فهو نقد ترميمي تمييزي، وهذا ما يعهد النَّقد الجذري النيتشوي لنفسه بتجاوزه. إنَّه نقد مؤسِّس لقيم أخلاقية مقعَّدة على أساس تجريدي، ثمَّ ترتضي من الواقع أن يتهيكل وفقها. هذا أيضًا، ما ستعهد الإتيقا النيتشوية للفلسفة بتجاوزه. ومن ثَمَّ، فإنَّ ما يشرِّع نقد نيتشه لكانط في هذا الباب هو: العزم على تأسيس إتيقا أوَّلًا، ونقدٍ جذري ثانيًا. ومسألة الأساس هي ما يجمع بين الأمرين.

---

(23) Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, idéa 39 (Tunis: Cérès, 1995), p. 126.

- العزم الفلسفي على تأسيس إتيقا بقلب جميع القيم؛ فنيتشه، وتبعًا لمقدرته على تشخيص هويّة القيم الأخلاقية السّابقة عمومًا، والكانطية خصوصًا، يرى في هذه الأخيرة مجانبة لمقتضيات الشُّعور بالحياة وتوفيرها. فإلامَ يُعزى هذا الموقف النيتشوي؟ "قد تغدو الإجابة الحق أنَّ الفلاسفة كلهم بنوا تحت تأثير جاذبية الأخلاق، وحتى كانط، أنَّ منتهى غرضهم في الظّاهر، اليقين والـحقيقة؛ لكنَّهم في الواقع، قد بنوا 'صروحًا أخلاقية مهيبة'"[24]. ثُمَّ إنَّ ما حازه كانط من تنفُّذ كبير في الفلسفة الألمانيّة عمومًا، والأخلاقية خصوصًا، قد جعل منه في نظر نيتشه مجرَّد واحدٍ من "عمّال الفلسفة"[25]، حيث توقَّف في حدود التّأسيس لقيم هي مؤسّسة بَعْدُ، ومع ذلك "جعل هذا المشروع الحماسي من كانط الابن المكرَّم لعصره، وهو جدير أكثر من أي آخر باسم عصر الحماسة"[26].

لعل ما يعارض به نيتشه إتيقيًا الأخلاق الكانطية هو عدم تنزيلها الأخلاق كمشكلٍ وفقًا للمطلوب الذي يقتضيه التأسيس الفلسفي النَّظري لكبرى المسائل. وفي تقديره، تظلُّ الأخلاق الكانطية ترميمَ أخلاقٍ قائمة لتوِّها، فاكتفى كانط بعقلتها، بمعنى صَوْرنتها، ودونما مراعاة لأنفاس الحياة، وما تقتضيه هذه الأنفاس من متطلَّبات إتيقيّة. وبحسب لوفران، "فلا يسطّ كانط أخلاقًا، ولكنّه يبحث في صَوْرنة أساس الأخلاق: ولنتذكَّر بأنَّ نيتشه، لا ينزِّل مسألة قيمة القيم إلّا من زاوية نظر خارجة عن الأخلاق، من زاوية نظر 'لاأخلاقية'. ومن زاوية النَّظر هذه، فإنَّ إنسان الأخلاق الرُّوسوية والكانطية [...] هو إنسان ناقص ومتشظٍّ"[27].

(24) Friedrich Nietzsche, "Aurore: Pensées sur les préjugés moraux," dans: Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome IV: Aurore: Pensées sur les préjugés moraux; Fragments posthumes: Début 1880-Printemps 1881*, Giogio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Julien Hervier (trad.) (Paris: Gallimard, 2000), avant-propos, § 3, p. 15.

(25) Friedrich Nietzsche, "Par-delà bien et mal," dans: Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VII: Par-delà bien et mal. Prélude d'une philosophie de l'avenir; La Généalogie de la morale: Un écrit polémique pour compléter et éclairer Par-delà bien et mal récemment publié*, Giogio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Cornélius Heim, Isabelle Hildenbrand & Jean Gratien (trad.) (Paris: Gallimard, 2006), 6ème partie: Nous, les savants, § 211, p. 130.

(26) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome IV: Aurore*, avant-propos, § 3, p. 15.

(27) Jean Lefranc, *Comprendre Nietzsche* (Paris: Armand Colin, 2003), p. 185.

إنّ الأخلاق الجديدة التي يعتزم نيتشه التّشريع لها وتقدير مقامها في صنوف الفعل الإنساني كلها، هي أخلاق متحرّرة من قوالب التقعيد العقلاني؛ ذلك أنّ الفعل البشري بصورة عامّة لا يحتاج إلى تدقيق وترسيم، ولا إلى خطاطة حدوده، بقدر حاجته إلى إتيقاه التي هي من ماهيته. إتيقا الفعل ملازمة للفعل، هي إتيقا تُقدِمُ على الحياة بعزم، تعظيمًا وإجلالًا. أمّا في ما يتعلّق "بما سمّاه الفلاسفة 'تأسيس الأخلاق' وطرحوه على أنفسهم، كان إذا نظرنا في وضح النّهار، مجرّد ضرب منمّق من طيّب الإيمان بالأخلاق السّائدة ووسيلة جديدة للتعبير عنها، وكان من ثمّ واقعة أخلاقيّة معيّنة، بل كان في صميمه نوعًا من رفض جواز تناول هذه الأخلاق بوصفها مشكلة"[28]. ومن ثَمّ، يكون مشكل نيتشه مع كانط هو رسم القول في أساس البنيان الأخلاقي الذي لا يُعرِضُ عن الحياة ولا يتشاءم منها.

وهكذا، فإن الإتيقا عماد التّفاؤل بالحياة؛ تفاؤل ليس فجًا، بل هو تفاؤل الاقتدار، أو التشاؤميّة الفاعلة؛ إذ "بوسعنا تفكّر نيتشه وقد استهلّ نوعًا من الثورة الكوبرنيكية المضادّة من جهة قلبه المثل الزّهدية، التي تُضعِفُ الكائن البشري، وتفقده البأس المأثور قديمًا، إنّها مُثُلٌ قد تفنّنت تشاؤمية كانط في تعزيزها"[29].

– يعترض نيتشه على صورة النّقد وهويّته. من الصحيح أنّ تاريخ الفلسفة يعترف لكانط بفضيلة إنجاز نقد فلسفيّ طاول جميع مجالات التّفكير، إلّا أنّ لاعتراض نيتشه ما يشرّعه هو الآخر؛ فكانط أقام أساس النّقد على قاعدة الخطأ في تقدير مستطاع العقل متى تسنّى له الانثناء إلى ذاته نقدًا، علاوة على "استنتاجه أنّه ينبغي للنقد أن يكون نقدًا للعقل بالعقل ذاته. أليس ذلك هو التناقض

(28) فريدريك نيتشه، "في تاريخ الأخلاق الطّبيعي"، في: فريدريك نيتشه، ما وراء الخير والشّر: تباشير فلسفة للمستقبل، ترجمة جيزيلا فالور حجّار، مراجعة موسى وهبة (بيروت: دار الفارابي؛ بئر مراد رايس، الجزائر: المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، 2003)، فقرة 186، ص 128.

(29) Bertrand Dejardin, *L'Art et la vie. Éthique et esthétique chez Nietzsche*, ouverture philosophique (Paris: L'Harmattan, 2008), p. 220.

الكانطي؟"[30]. ألم يعسر على كانط بدوره أن يجيب عن سؤال "ماذا يمكنني أن أعرف؟"[31]. ألم يبلغ به الأمر حدَّ اعتبار العقل النّظري ذا معرفةٍ محدودة؟

في هذا المقام، يرى دولوز في قراءة نيتشه لكانط أنّه تمكّن من تشخيص موطن الخطأ لديه. لذلك، "يقدِّر نيتشه أنّ الفكرة النّقدية تتّحد مع الفلسفة، لكن كانط أخطأ هذه الفكرة، وأفسدها، وخرّبها، ليس في التّطبيق وحسب، بل منذ المبدأ [...]. إنّها لفكرة نيتشوية أوّلًا، تلك القائلة بأنّ كانط أخطأ النّقد. لكن نيتشه لا يثق بأحد غير نفسه لتصوُّر النّقد الحقيقي والقيام به"[32]. فما أساس هذا الخطأ باعتباره مُدْرَكًا نيتشويًّا؟

يمكننا العثور، في واقع الأمر، على كثير من النّصوص الفلسفيّة النيتشوية النّاقدة لنقد كانط وأخلاقه، ومنها "الصيني الكبير من كونيغسبرغ ليس هو الآخر سوى ناقد كبير"[33]. إلّا أنّ النّقد الجذري الذي مارسه نيتشه أوقفه عند أساس الخطأ، هذا المتعلّق بالتّمييز القبْلي (وربّما لضرورات لعبة ملكات العقل وقواه التي لا تعنينا كثيرًا هنا) بين "الظّاهرة" و"الشيء في ذاته". فمن أين لكانط بهذا المجهر الفلسفي الذي شخّص بمقتضاه، فسوّق أنّ الفلسفة النّقديّة تتموقع بين هذين الحدّين لحظة التّأسيس؟ وهل "يظلُّ النّقد الكانطي بتمييزه للظّاهرة عن الشيء في ذاته وتد تاريخ هذا الخطأ"[34]؟

لا يتوقّف انشغال نيتشه الفلسفي بكانط حصرًا عند شخص كانط الفيلسوف النّاقد، وإنّما يتعدّاه (وهنا يكون جذريًّا) لهدم الأوثان اللّاحقة،

---

(30) Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p. 126.

(31) Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Jules Barni (trad.), Paul Archambault (revue), Luc Ferry (préface), Bernard Rousset (chronologie et bibliographie) (Paris: Garnier Flammarion, 1987), p. 602.

(32) دولوز، ص 113.

(33) Nietzsche, "Par-delà bien et mal," 6ème partie: Nous, les savants, § 210, p. 130.
ويفيد نعته بالصيني كثرة أعماله ومواظبته وإسرافه في الانضباط، ومتابعة برامجه اليوميّة في تواترها المعهود.

(34) Lefranc, pp. 246-247.

التي شكّلت مصدر الإيمان الفلسفي الألماني بصنميّته الفلسفيّة. لذا، فإنّ ما يميّز الممارسة الفلسفيّة للنّقد الجذري هو وقف متاهة اتّكاء الفلاسفة اللّاحقين على وتد كانط النّقدي: نقد العقل النّقدي لذاته، وما احتوت بنيته من مقولات مجرّدة في نظر نيتشه. ولقد تمكّن دولوز من استقراء ذلك في كتابه نيتشه والفلسفة بقوله: "هذا المشروع بالغ الأهميّة بالنسبة إلى تاريخ الفلسفة؛ لأنّه لا يوجّه ضدّ الكانطية وحسب، التي يتنافس معها، بل كذلك ضدّ خلفاء كانط، الذين يعارضهم بعنف"[35]. فكيف يكون النّقد الفلسفي النيتشوي من عتبة نقده لكانط (وثن الفلسفة الألمانيّة الحديثة) نقدًا جذريًّا وممارسة إتيقيّة؟ وهل تعني الجذريّة هنا في النّقد أنّ نيتشه ينقد ليهدم ولا يبني مثلما يعتقد بعضهم أحيانًا؟

عند نيتشه ما يمكن تسميته نقد النّقد. يتساءل أوليفيه ريبول في كتابه *Nietzsche critique de Kant* (نيتشه ناقدًا كانط): "هل لنيتشه معرفة كافية بتفكير كانط، أم أنّه لم ينقد منه إلّا الكاريكاتور؟"[36]. إنّ ما توجّه به العقل من نقدٍ إلى ذاته في الفلسفة الكانطية يوحي مبدئيًّا، ومن جهة صورة عزمه وصرامة هندسته، أنّه عقل ممسك بذاته نقدًا، وأنّ العودة، تبعًا لذلك، إلى الذّات لازمة من لوازم البناء النّسقي في الفلسفة. فما الذي ينقده العقل الكانطي تخصيصًا؟ يجيبنا كانط: "إلّا أنّي لا أفهم بذلك نقدًا، لا للكتب والسّساتيم، بل لقدرة العقل بعامّةٍ بالنسبة إلى جميع المعارف"[37]. نقد العقل هذا المتطلع إلى الارتقاء بالميتافيزيقا إلى مرتبةٍ مَلَكيّةٍ، هي مرتبة العلم، هو بعض ما لا ترتضي فلسفة النّقد النيتشوية لنفسها الوقوع فيه، من حيث هو خطيئة الفلاسفة، تلك المتعلّقة بهوس بناء الصّروح المعرفيّة المنسّقة تمام التنسيق بالعقلانية الميتافيزيقيّة أو النقديّة. لذلك، "يقدّم نيتشه نفسه ناقدًا للنّقد الكانطي"[38]. فما مَواطن القصور

(35) دولوز، ص 113.

(36) Reboul, p. 16.

(37) إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة وتقديم موسى وهبة (بيروت: مركز الإنماء القومي، [د. ت.])، ص 26-27.

(38) Reboul, p. 20.

في المحاولة النّقدية الكانطية؟ ألم يكن النّقد معها "كلّيًا" لموسوعية موضوعاته و"ضروريًا" لمقتضيات البناء العقلي و"منزّهًا" لأخلاقية مقصده؟

– يكاد يكون نقد العقل أشبه بالنّقد الديمقراطي في السياسات المعاصرة. ولقد حدّد دولوز ضعف الوثاق في نقد العقل وهشاشة مفعوله؛ إذ لم يرتكز على ما يلزم من العمق والصّرامة الفلسفيّتين ليتفعّل، بمعنى يتجذّر. وعلى الرغم مما يُعْتَرَفُ به للنّقد الكانطي من فضيلة فلسفيّة، فإنّه ظلّ نقدًا معتدلًا، في حين أنّ المقتضى الفلسفي، في الفلسفة الألمانيّة خاصّةً وفي عصر تفكّك بروسيا، يتمثّل في ملازمة الشدّة والقسوة في النّقد، لتتوطّن الفلسفة في ملّتها. وبناء عليه، يمكن صوغ سؤال تظنّن النّقد بالنّقد على نحوِ ما حدّد دولوز: "ما نتائج مشروع بهذه العظمة؟ ألا يعترف كانط، منذ الصّفحات الأولى[39]، بأنّه ليس نقدًا إطلاقًا؟ يبدو أنّ كانط خلط بين إيجابية النّقد واعتراف متواضع بحقوق المتعرّض للنّقد. لم يحدث أن رأينا من قبلُ نقدًا كلّيًا أكثر تسامحًا، أو نقدًا أكثر احترامًا"[40]. فهل من مهابة النّقد أن يتقيّد بأخلاقويات التّسامح مع الآخرين؟

– إنّ ما غفل عنه نقد العقل لذاته وقواه هو أنّه يطرح للنّظر في مستطاعه قوى عقليّة أخرى مغايرة لقوى المعرفة، بل إنّ ما ذهب إليه نيتشه في نقده للنّقد العقلاني الكانطي هو استحالة العود على بدء في مراس العقل نقده الذّاتي. أفيكون العقل ذاته مُقْبِلًا شطر ذاته فمُدْبِرًا في آن؟ يجيب نيتشه: "ليس بوسع العقل نقد نفسه بنفسه؛ ذلك أنّ ليس بوسعه، على وجه الدقّة، أن يُقارن بعقول متطابقة على نحو مغاير، ولأنّ مقدرته على المعرفة لا تتجلّى حتى الساعة إلّا بمباشرة الواقع الحقيقي، وبمعنى آخر، لأنّه وحتى نقد العقل، توجّب علينا أن نكون كائنًا أعلى وقد وُهب 'معرفة مطلقة'"[41].

---

(39) Voir: Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, François Picavet (trad.), Ferdinand Alquié (int.) (Paris: Quadrige/Presses universitaires de France, 1989), pp. 1-2, 9.

(40) دولوز، ص 114–115.

(41) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome XII: Fragments posthumes (Automne 1885-Automne 1887)*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes établis et annotés), Julien Hervier (trad.) (Paris: Gallimard, 2007), 5 [11], p. 190.

إن انحسار أنفاس النَّقد العقلي من انحصاره في حبس المعرفة والحقيقة. ومن ثَمّ، فإن مُراد النَّقد الكانطي هو تدبُّر نسق فلسفي وليس تفعيلًا للنَّقد من أجل عافيتَي الفكر والحياة؛ إذ لم يتحرَّر العقل من وهم الاحتماء بمقولات الأخلاق وهو يأتي نقده تجاه ذاته. وبذلك ظلَّ النَّقد، هنا، رهن البحث في علاقات التناسب بين قوى المعرفة وانتظاماتها الدَّاخليَّة. لذلك، بقدْر دولوز، «لم يفعل كانط غير أن دفع إلى الحدِّ الأقصى تصوُّرًا قديمًا جدًّا للنَّقد. لقد تصوَّر النَّقد كقوَّة يجب أن تتناول كلَّ الطموحات إلى المعرفة والحقيقة، لكن ليس المعرفة بحدِّ ذاتها. كقوَّة كان ينبغي أن تتناول كلَّ الطموحات إلى الأخلاقيَّة، لكن ليس الأخلاق بالذَّات. مُذّاك، يتحوَّل النَّقد الكلِّي إلى سياسة تسوية: قبل المضي إلى الحرب، يجري تقاسم مناطق النُّفوذ»[42].

إنَّ التسوية هي المصالحة الكانطيَّة بين موازين قوى العقل المتطاحنة للفوز بسبق حبك نسيج المعرفة العقلانيَّة. وبناء عليه، يظلُّ النَّقد ما قبل النيتشوي حبيس أفق مبحث المعرفة والإبستيمولوجيا عمومًا. فما المعنى الذي حمله فلسفة نيتشه على النَّقد في صيغته القاسية تجاه الكلِّ الأكسيولوجي؟

ثالثًا: في المعنى الفلسفي الإيجابي للنَّقد الجذري

1 - تصريف النقد بوصفه شأنًا للتفكير الفلسفي

هل يمكننا التسليم - وبشكل مشروع - بـ«أنَّ النَّقد هو مهمَّة الفلسفة»[43] التي لا مهمَّة أخرى لها غيره؟ أيُّ معنى تحتمله صفة الجذرية في الممارسة الفلسفيَّة للنَّقد؟ هل هو ما يطاول جذور[44] موضوعاته المطروحة للنَّظر

---

(42) دولوز، ص 115.

(43) Mim Konigson, "[Dossier: "Unité et totalité en biologie"]. Nietzsche et la philosophie," *Études philosophiques* (nouv. Série), 21ème année, no. 1 (Janvier-Mars 1966), p. 68.

(44) تُعرِّف الجذرية في معجم «لالاند» بالآتي: «جذري: في الفلسفة يعني هذا النَّعت من جهة معناه الاشتقاقي في: ما أُخذ على الجذر، ما يذهب إلى الجذر، أي إلى نقطة البداية (غالبًا ما يكون منطقيًا أكثر منه زمنيًا) لِمَا نحن بصدد اعتباره: «الأصل الجذري للأشياء» (ليبنز). وفي اللَّاتينيَّة، مازال =

والتقويم والتشخيص والتأويل؟ ألم يتمكّن النقد الكانطي من الجمع بين النظري والعملي والذائقة، أم أنّ نيتشه "يريد أن يكون جذريًّا بطريقة مختلفة عن كانط"[44]؟

إنّ عودةً إلى كتاب ما وراء الخير والشّر (1886) تفيدنا بوجود عزمٍ فلسفيٍّ على التأسيس النّظري، وفي ما وراء المتناقضات، لنقدٍ يضع جميع القيَم موضع تأزيم. وهو ما يؤمِّن للتشخيص كشفًا عن الأسس الأخلاقية التي انبنت عليها كبرى النظريّات الفلسفيّة. على هذا الأساس، فإنّ كتاب الما-وراء "هو بالنهاية مدرسة أشراف école de gentilhommes بمفهوم للأشرفية أكثر ذهنية وجذرية ممّا تعارف عليه حتى الآن"[45]. فما المعنى المستخلَص، إذًا، من حكم فلسفة نيتشه على ذاتها؟

إذا كان من المؤكّد أنّ السّادة هُم أرستقراطية الفكر والسياسة والفنون، وأنّهم أهل القيم الرّفيعة، فنهم سيكونون الأقدر على حسن التوجيه والقيادة. وبما أنّ فلسفة الما-وراء هي فلسفة إيجابيّة بإتيقاها، فإنّ النّقد سيكون، تبعًا لذلك، متحلّلًا من إكراهات الثنائيات التقليديّة. غير أنّ هذا النّقد الجذري لا يتوقّف على كتاب ما وراء الخير والشّر، وإنّما هو ممارسة فلسفيّة كثيرة الشيوع في المتن النيتشوي عمومًا، وفي غسق الأوثان (1888) خصوصًا. أمّا فعل القلب، فهو المعنى الذي نُسب نيتشه إلى النّقد الجذري، أي قلب جميع ما اعتُقِدَ فيه وثنًا، علمًا أنّ روح النّسق أضفت هالة من القداسة على فكر لم يكن نقديًّا بالقدر اللّازم لاتخاذ قرارٍ فلسفي بجرؤ على التأسيس. غير أنّ ما احتوت عليه فلسفة الما-وراء من نقدٍ سيزداد تدبيرًا لوسائل تعقّله كلّما طال عمره.

■ راديكاليس radicalis بالتالي، مشتقًّا من رادكس، جذر (ومنه مناعنا [في الفرنسيّة]) تُجذِلّ radis، الذي له نفس الأصل، لكنّه دخيل علينا بواسطة الإيطالية راديس radice)".

Alain Lercher, *Les Mots de la philosophie*, le français retrouvé (Paris: Belin, 2007), p. 296.

(45) Angèle Kremer-Marietti, *L'Homme et ses labyrinthes: Essai sur Friedrich Nietzsche*, inédit (Paris: Union général d'édition, 1972), p. 72.

(46) نيتشه، "ما وراء الخير والشر"، فقرة 2، ص 132.

في هذا السياق، يقول نيتشه عن كتاب غسق الأوثان: "ليس هناك ما يفوقه دسامة في المحتوى واستقلالية وإثارة- ما هو أكثر خبثًا. وإذا أراد المرء أن يدرك بسرعة كيف كانت الأشياء تبدو لي منتصبة على رؤوسها، فإنّه ينبغي أن يبدأ بقراءة هذا المؤلَّف"[47]. إنَّ معنى الجذريّة النَّقديّة، بما هو قلب، يعكس أيضًا معنى الاقتدار على المهمات القصوى من الفلسفة الجسورة. أفلا يعني النَّقد تمحيصًا[48] للقيم، فبيانًا لهشاشة مضامينها وأسسها؟

وهكذا، تترقَّى الممارسة النَّقديَّة، بما هي تقليد فلسفي نيتشوي، إلى حدِّ إكساب عبارة "النَّقد الجذري" صفة "المفهوم" الفلسفي، لأنَّ ما أسّسه النَّقد الجذري من حوارٍ فلسفي عميق مع كبرى الفلسفات في تاريخ الأنساق اكتسب معنى التفعيل الفكري للمفهوم. هذا إذا اعتبرنا أن "الأفاهيم الفلسفيّة المفردة ليست شيئًا اعتباطيًا وناميًا لذاته، بل هي تنمو وترقى بصلة بعضها ببعض وبالقربى"[49]. فما نستخلصه من معاني النَّقد الفلسفي الجذري هو أنّه يرى في السّائد من الفكر مَا لا يتجاوز مجرّد "الثقافة العامَّة" الموهومة بلائحة الحق في الاختلاف الثقافي.

هذا ما يسوِّغ للنَّقد الجذري إدانته إسراف الثَّقافة المعاصرة في التكلُّم باسم الإنسانيّة والإنساني المفقود. وبناء عليه، يجرِّد النَّقد النيتشوي أشكال الفكر من أقنعتها، ليكشف عمَّا هي حالٌ فيها من إيهام للإنسان بالمنزع الإنسانوي. على هذا الأساس، كان "نقده للشكل المعاصر للثقافة، قبل كلِّ شيء وفي نهاية المطاف، تشهيرًا بالشكل المعاصر للإنساني"[50]. لكن، كيف يمكن تقويم عنصر الجذريّة في النَّقد الفلسفي النيتشوي؟ هل هو عزم فلسفي متجاسر على كبائر الثقافة المعاصرة الآثمة في حق العقل الحصيف؟ كيف

(47) المرجع نفسه، فقرة 1، ص 137.
(48) يُنظر هذا التحديد: "النَّقد مشتقٌّ من الإغريقيّة كريتيكوس Kritikos، الذي يحكم [...] وفي الفلسفة [...] يشير الرُّوح النَّقدي، في معنى ضيّق، إلى فلسفة القرن الثَّامن عشر، وريثة الرُّوح التَّمحيصي والشَّك المنهجي لديكارت. وفي معنى واسع وغير صوضع تاريخيًا، هو مرادف للروح التَّمحيصي": Lercher, pp. 182-183.
(49) نيتشه، "في تحكيمات الفلاسفة"، فقرة 20، ص 44.
(50) Bourdil, p. 62.

يمكن ردُّ الاعتبار اليوم إلى النقد الجذري النيتشوي، والحال أنَّ "النَّقد قد اتَّخذ في منطوق اللُّغة السَّائدة معنى سلبيًا للقدح"[51].

2 - علامات تجذير الممارسة النَّقديَّة

لماذا النَّقد جذريًّا؟ هل الجذريَّة مجرَّد صفة أردنا بها توصيف النَّقد النيتشوي وفرزه عمَّا سواه من أشكال النَّقد؟ هل في نصوص نيتشه الفلسفيَّة ما يعكس الطَّابع الجذري لنقده؟ لكي تتسنَّى لنا الإجابة، أخيرًا، عن هذه الأسئلة المتعلِّقة بمعنى النَّقد الجذري، وتحديد هذا المعنى، علينا قبل ذلك تحديد علامات فارقة-دالَّة على تجذير الممارسة النَّقدية.

يتحدث نيتشه في كتابه المتعلِّق بسيرته الفلسفيَّة الذَّاتية هذا هو الإنسان، عن نشاطه التَّفكيري، وتسارع عمليَّاته، وخصوصًا حضور السؤال حضورًا شبه دائم. فيقول في الغرض: "أنا نادر جدًّا، أبسط الكثير من الأسئلة، وأنا وقح جدًّا حتى إنَّني لا أقنع بالإجابة الخشنة كجُمْع اليد"[52]. إذًا، علامة الإفراط في التعاطي مع المسائل الفلسفيَّة هي من بين علامات عدَّة دالَّة على تجذير النَّقد. هل أحدث نيتشه حقًّا رجَّة في أنماط الوعي وصنوف قيم العصر؟ هل كان ذلك ممكنًا لو لم يبلغ النَّقد معه طابعه الجذري؟ ألا تكشف معضلات الفلسفة المعاصرة عن واقع النَّقد الفلسفي النيتشوي بوصفه نقدًا جذريًا؟ ألم تزعزع مشكلات الهويَّة والمماثلة والمنطقي والعقلاني بمفعول نقده؟

قد يكون من تجذير النَّقدِ الدَّفعُ بمشكل التَّفكير نحو حدوده القصوى، يقلِّبه في غير ما وجهة، وينظر إليه في غير ما منظر، وذلك أمر لازم حتى يتيسَّر أمر تفعيل النقد الجينالوجي.

تمكَّن نيتشه من التجاسر بالنَّقد الجري، على أعتى مشكلات العصر ومصادر إيمانه الفلسفي بذاته، فَنَقَدَ الثَّقافة وهاجس الحقيقة وعدمية الحداثة، وكشف،

(51) Lercher, p. 182.

(52) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner, Crépuscule des idoles, L'Antéchrist, Ecce homo, Nietzsche contre Wagner*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Jean-Claude Hémery (trad.) (Paris: Gallimard, 2004), "pourquoi je suis si avisé", § 1, p. 258.

أخيرًا، عن الطّابع الخلقي لوعي البشريّة وفلاسفة القرن التّاسع عشر. أمّا في ما يتعلّق بالثّقافي، فهو من قَبِيل جَلَبة الآراء والأفكار التي ترعاها مؤسّسات العصر، ولا تحاورها إلّا على سبيل تبادل الرّضا والتواطؤ الثقافي. لذلك، ساهم "نيتشه في تغيير واقع الثّقافة تغييرًا جذريًا، فما عادت البتة ظاهرةً ذاتية ترعاها ملَكة حكم لامشروطة أو مُنتَجة من روح كلّية"[53]؛ فالثقافة هي ما يوصف بها، سابقًا، كما الآن، الواعي والدّارس والمربّي والموظّف في إدارة الخدمات وقارئ الصحف وأركانها الرياضية والتنجيميّة، وأحيانًا صاحب ربطة العنق.

أمّا في ما يتعلّق بالحداثة، وما أثارته من حماسةٍ غير معهودة مع فرنسيي القرن السّابع عشر، وألمان القرنين الثّامن عشر والتّاسع عشر وإنكليزهما، فإنّها تعني في نظر ذاتها تجاوزًا لظلامية القروسطية ولجاهلية القدامى، وذلك في مقابل أخذها بمبادئ العقل والتقنية، بل يُحمَلُ التحديث أحيانًا وفي بعض من مناحي الثقافة الغربية النّقديّة (وربّما إلى حدّ الآن) على أنّه الاستعمار. ونتيجة لذلك، فإنّ "من المسوّغات التي بمقتضاها يكون نيتشه حاضرًا اليوم بقوّة، أنه بالتأكيد، في نظري، واحد من الفلاسفة الألمان الذين تفكّروا الحداثة بصيغة الظنّة الأكثر جذريّة وغير الواهمة- هو ما أسماه دريدا 'التفكيك' النيتشوي. أعتقد أنّ عددًا قليلًا جدًّا من فلاسفة آخر القرن التّاسع عشر هم أيضًا جذريّون في هدمهم أفكار التقدّم الإنسانية والهوية الثقافية، الألمانية أو الأوروبية"[54]. أمّا وثن الأوثان، فهو مفهوم الحقيقة الذي هو فتنة الفلاسفة الكبرى ومصدر حماستهم. وتلك الحقيقة يطاولها النّقد هي الأخرى، من جهة "أن من غير الممكن أن يُؤخذ منطلق قراءةٍ لنيتشه إلّا ضمن تأكيد هذا اللّامنفذ، هذا المُخْرَج: نقد قيمة القيم، الحقيقة"[55]. ولعلّ أهمّ ما ميّز استقراء نيتشه للحقيقة أنّها تعني في نظره الوعي الأخلاقي بالعالم، والحياة، والأشياء، والظّواهر.

---

(53) Dejardin, p. 76.

(54) Jacques Le Rider, "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme"]. Nietzsche a pensé la modernité de manière radicalement sceptique," [Réponse à la question: *Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?* propos recueillis par David Rabouin], *Le Magazine littéraire*, no. 383 (Janvier 2000), p. 27, [n. s.].

(55) Eric Clémens, "De la lecture à l'histoire intempestive," dans: *Nietzsche aujourd'hui?, tome 2. Passion Broché*, colloque international de Cerisy-la-salle en Juillet 1972 (Paris: Union générale d'éditions, 1973), p. 403.

يَحْسَبُ نيتشه أنّ خطر الوعي الأخلاقي في لاأخلاقيته، وأنّه مضادٌّ للحياة، وأنّه يقنّع ويخفي ما تخفي ظنون الفلاسفة والبشر عمومًا. أمّا نقدُه به فيكاد يكون استثنائيًا في تاريخ الفلسفة من جهة ملامسته العمق. ذلك ما قاله ميسراهي: "إنّنا في الوقت نفسه في مستوى الكشف بطريقة أعمق عن النّقد المتفرّد الذي عيّنه نيتشه بشأن 'الوعي الأخلاقي' التقليدي؛ أي الأخلاق"[56]. إذا كانت هذه بعض العلامات الدّالّة على تجذير النّقد الفلسفي، فما هو إذًا موضوعه الذي يستهدفه بالتشخيص؟

رابعًا: ما الذي يستهدفه النّقد الجذري؟

بيّن النقد هشاشة كثير من المقولات والمضامين الفلسفية. غير أنّنا سنكتفي، ولضرورة منهجية، بمسألة العقل والعقلانية. بداية، بكشف التمحيص النّقدي عامّة كيفيات "احتقار نيتشه سلطان العقل"[57]. ولكي تكون جذرية، فإنّ الفكرة الفلسفيّة النّاقدة تقوم، بدءًا، على فكرةٍ مّا من أفكار الفلسفة النّاقدة المفعول الفكري، أو المبدَعة على نحوٍ مستحدث، كما أنّها تحلّ محلّها أحيانًا. ولجعل الفكرة متهافتة، ينبغي استهداف صورة التّفكير المختلِق الذي لا يرتاب عادة بشأن ذاته. ومن ثمّ، فإنّ "شروط النّقد الحق والإبداع الحق هي نفسها، فهي تقويض لصورة فكر مّا، يفترض نفسه مسبّقًا، وهي نشأة فعل التّفكير داخل الفكر عينه"[58]. وإنّ التّفكير لا يتمكّن من التجرّؤ على ذاته بما فيه الكفاية إلّا إذا أمسك بالمحصَّن من النّقد والمزكّى بعقيدة الإيمان الفلسفي من أهل الأوثان الفكرية، والأدران الخلقية، التي لا يتردّد نيتشه في استهدافها؛ ذلك أنّ كلّ وثن عالية، وعالية القوم الفلسفية هي المذهبيّة: الإيمان بمنجزات العقل النّسقيّ وفعاليته.

(56) Robert Misrahi, *Qu'est-ce que l'éthique?: L'Ethique et le bonheur*, U. Philosophie (Paris: Armand Colin, 1997), p. 162.

(57) ريمون غوش، "نيتشه والحقيقة،" الفكر العربي المعاصر، العددان 152-153 (2010)، ص 55.

(58) Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, 6ème éd. (Paris: Presses universitaires de France, 1989), p. 189.

وفي الواقع، "لا يعترض نيتشه على العقل بإطلاق، إنّما يعترض على العقل العدمي"[59]. بل مَنْ يجرؤ من الفلاسفة (إلى حدّ يومنا هذا) على التظنّن بالعقل والعقلانية حتى لو تخيّر "استعمال المفردات الصادمة"[60] لكلّ تقليد فلسفي؟

أمّا التفكير الفلسفي النيتشوي، فاجتهد، كاشفًا كيف "أصابت صاعقة الحقيقة بدقّة ما كان قابعًا إلى حدّ الآن في الأعلى: وإنّ مَنْ يفهم ما كان قد دُمّرَ فلينظر عسى أنْ بقي بيديه شيء ما!"[61]. لكن، ما الذي يعنيه وضع العقلانيّة وكلّ جليّتها موضع النّقد؟

لقد تمكّن نيتشه من تشخيص هشاشة هذه العقلانية الصّلبة ذات المُخيِب الكانطي. ومع ذلك، لم يعلن صراحة "نهاية الكانطية"[62] وفقًا للصيغة التي اعتادها بعض فلاسفة النسق. ثُمّ إنّ اعتماده "كيفيّة التّفلسف بضربات المطرقة"[63] هو الذي أبان عن مخرومية الوعي الأخلاقي للعقلانية المعاصرة. أضف إلى ذلك كشفه عمّا "يختبئ وراء قناع المفاهيم العقلانية من نسيج العنكبوت ممثّلًا للموت المتربّص. ولكن ما الذي ينادي به نيتشه بدل ذلك؟ أين يكمن الخروج من المأزق الذي أوصلنا إليه نقده الرّاديكالي؟"[64]. ما الذي يعنيه الموت المتربّص؟ أهو شيء آخر غير روح العقلانيّة ومضامينها؟ وما

---

(59) نور الدّين الشّابي، نيتشه ونقد الحداثة، سلسلة أطروحات (تونس: دار المعرفة للنّشر، 2005)، ص 391.

(60) مايكل تانر، نيتشه: مقدّمة قصيرة جدًّا، ترجمة مروة عبد السلام، مراجعة هبة عبد المولى (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2015)، ص 45.

(61) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner*, "pourquoi je suis un destin," § 8, p. 340.

(62) Michel Onfray, *La Sagesse tragique: Du bon usage de Nietzsche*, biblio essais (Paris: Le Livre de poche, 2016), p. 69.

(63) هو عنوان فرعي لكتاب غسق الأوثان. يُنظر:

Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner*, p. 57.

(64) جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربيّة (بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنّشر والتّوزيع، 1993)، ص 115. [بتصرّف]

عسى أن تكون هذه المضامين؟ إنّها أخلاقويات الحماقة البشرية الحائلة في الغالب دون إرادة الاقتدار[65].

إنّ العقلانيّة أخلاقيّة، وذلك ما كشفت عنه فلسفة نيتشه. لذا، يستطيع فعل التفلسف النّقدي النّفاذ مباشرة إلى العنصر الحقيقي في العقلانيّة والأخلاق والحقيقة والفنون. إنّه عنصر مركّب: الغريزة المناهضة للحياة والنفسية المرضية. ولقد بيّن دولوز كيف لا يقنع نيتشه بنقد تقوله الكلمة الفلسفيّة على نحو مجرّد. وفي نظره، "ليس النّقد شيئًا ولا يقول شيئًا طالما يكتفي بالقول: الأخلاق الحقيقيّة تسخر من الأخلاق"[66]. لم يفعل النّقد شيئًا طالما لم يتناول الحقيقة بالذّات، والمعرفة الحقيقيّة، والأخلاق الحقيقيّة، والدين الحقيقي"[67]، فما الحقيقي الذي يكشف عنه النّقد الجذري في الوعي الأخلاقي للعقلانيّة الحديثة؟

لطالما حاولت النزعة العقلانيّة المتمذهبةُ التسويقَ لفكرة أنّها تسمو على الغرائز وتتجرّد من جاذبيتها. إلّا أنّ نيتشه سرعان ما بيّن، بدوره، في المقابل، أنّ الوعي الأخلاقي لتلك العقلانيّة إنّما هو وعي– قناع. ومن وظائف هذا الأخير الحرص على إخفاء الغرائز، تلك التي تخشى الإظهار[68] في ملمحها

---

(65) تُقال إرادة الاقتدار، هنا، على معنى عدالة الحيوي في المحافظة على ذاته، ومن موقعٍ عليٍّ "على المنظورات الصّغيرة للخير والشّر":

Gianni Vattimo, *Introduction à Nietzsche*, Fabienne Zanussi (trad.), le point philosophique, 2ème éd. (Paris/Bruxelles: De Boeck, 1999), p. 125.

يُنظر أيضًا صفحات 124–127. يُنظر الموقف الذي تجاوزه نيتشه لدى شوبنهاور بشأن الإرادة وعلاقتها بـ"الحيوي" و"النباتي" في:

Arthur Schopenhauer, *De la volonté dans la nature*, Édouard Sans (trad. & éd.), 2ème éd. (Paris: Quadrige/Presses universitaires de France, 1986), pp. 83-85.

(66) إيحاء بعبارة "La vraie morale se moque de la morale" المعلومة في فلسفة باسكال الأخلاقيّة:

Blaise Pascal, *Pensées*, Léon Brunschvicg (préface et Int.), le livre de poche (Paris: Librairie générale française, 1972), § 4, p. 4.

(67) دولوز، ص 115–116.

(68) يمكن الرجوع إلى هذا النص وما تلاه من الفصل نفسه، وتحديدًا إلى الفقرة التالية: "لطالما تقدّمت الأخلاق مقنّعة ومتزيّنة خلف مظاهر، بقيم نيتشه فِكاكًا في الأفكار: تجد الإتيقا نفسها منفصلة بوصفها شيئًا":

Onfray, p. 72.

الزائف في الغالب. لذلك، "لا يعبّر النّقد النيتشوي للأخلاق عن ذاته، إذًا، بوضوح كمجرّد نداء من أجل قيم أخرى بديلة للقيم السّلبيّة للتشاؤم، وإنّما كردّ اعتبار للغرائز عمومًا، وللغرائز العدوانيّة خصوصًا"[69].

على هذا الأساس، تستحيل الأخلاق في نظر "فلسفة المطرقة"، بدورها، إلى لاأخلاق: فروح الأخلاق لا-إتيقيّة، وبالمثل، فإنّ روح الإتيقا لاأخلاقية. ومن ثَمّ، "فاللاأخلاقية عند نيتشه هي بهذا المعنى ثورة على أوضاع أخلاقية معيّنة سائدة في عصره. [...] فعلينا دائمًا أن نذكر أن النّقد الأخلاقي للعصر كان ينصبُّ على مواضع ضَعْفٍ معيّنة في ذلك العصر، رأى نيتشه أنّها هي التي تميّزه، وتصبغ أخلاقه بصبغة زاهدة"[70]؛ ذلك أنّ العصر كان عصرًا منشرًا على شتى صنوف التّزييف، وتملّق مشاعر العباد، وتجلّة سلاطين البلاد. وأداة ذلك إظهار القيم الأخلاقية بمظهر العقلانية والبهاء التام. فضلًا عن توثينها[71]، وجعلها أيقونات معرفية وقيمية، والارتقاء بها إلى درجة المعايير الأكسيولوجية المثلى.

أمّا صنوف الكيد المتبادلة في جوف الأخلاق، فهي من المعدن ذاته. وما ادعاء التراحم البشري إلّا من متمّمات مكارم الأخلاق في سياسات التكافل الاجتماعي الخرقاء، وفي تزلّف المثقّف في بلاط السياسي باللّائحة الأخلاقية ذاتها باسم المساهمة في "الديمقراطية التشاركية" في السياسات المغشوشة بقيمها الرمادية. وبخلاف المقاربة الأخلاقية لنوع من المشاعر البشرية العفوية لطيبتها، فإنّ المقاربة الجينالوجية الجديدة المسمّاة: فلسفة ما وراء الخير والشر تكشف عن تسطيح الوعي الأخلاقي للوقائع البشرية. وبناء عليه، فإنّ "ما يميّز نيتشه من الأخلاقيين هو أنّه حاول التحرّر من الأحكام الأخلاقية المسبقة التي

(69) Misrahi, p. 62.

(70) زكريا، ص 86.

(71) يُنظر ما تناوله في هذا الاتجاه:

Abderrazak Abdi, *Le Devenir de l'humain dans la pensée de Nietzsche*, Fatma Haddad (dir.) (Tunis: Faculté des lettres et sciences humaines de Kairouan, 2006), pp. 42-45, 125-128.

يقبل بها الكلّ ضمنيًا. إنّ الوعي الأخلاقي، يرى نيتشه، صدى"[72]. ويبدو أنّ هكذا صدى هو مقولات العقل الزاعمة منذ ديكارت، خصوصًا أنّها روح الفلسفة ومضمونها.

خامسًا: ملمح تجذير النقد
التقويم المراتبي للقيم

يبدو جليًا ممّا تقدّم تناوله أنّ صيغةً مّا من النّقد قد استهلّت عصرًا جديدًا من التّفكير الفلسفي، لأنّ معظم صيغ النّقد السّالفة اهتمّت على نحو يكون يكون كليًا، بسياق إبستيمولوجي، وحيث الارتهان المسبق في مقولة الحقيقة وسندها: ثنائية الحقيقي والخاطئ. إلّا أنّ النّقد حتى من جهة اللّسان، هو فرز وتمييز وغربلة وتيقُّظ وحيطة، على غرار التحديد الوارد عند الفيروز آبادي[73]. أمّا وجه الجدّة في ما توفّر عليه المتن الفلسفي النيتشوي من نقد، فيتمثّل في إيلاء إدانة القيم أولويّة قصوى (بما في ذلك قيمة الحقيقي وقيمة الخاطئ)؛ فالسّياق النّقدي هنا هو سياق أكسيولوجي[74]. يقول هبرماس: "لقد اقتنع نيتشه أنّ النّقد التقليدي للمعرفة من كانط إلى شوبنهاور إنّما يقوم على ادّعاء غير قابل للتحقّق، وهو تأمّل الذّات العارفة في نفسها، ممّا يعني إثارة نوع من النّقد"[75].

---

(72) Angèle Kremer-Marietti, *Thèmes et structures dans l'œuvre de Nietzsche*, thèmes et structures (Paris: Lettres modernes, 1957), p. 37.

(73) يُنظر هذا التحديد: "النَّقْدُ خلافُ النَّسيئةِ، وتمييزُ الدَّراهم وغيرها كالتَّنقادِ والانتقاد والتَّنقُّد وإعطاءُ النَّقدِ والنَّقْرُ بالإصبع في الجوزِ، وأن يضرب الطَّائرُ بمنقارهِ أي بمنقارٍ في الفخِّ، والوازنُ من الدَّراهم واختلاسُ النَّظرِ نحو الشيء، ولدغُ الحيّةِ ... وباتَ بليلٍ أنقدَ لأنّه لا ينامُ اللّيلَ كلَّهُ ... وأنقدَ الشَّجرُ أورقَ، وانتقدَ الدَّراهمَ قبضَها ... وناقدْتُهُ ناقشْتُهُ ...". مجد الدّين محمّد بن يعقوب الفيروز أبادي، القاموس المحيط، ج 1 (بيروت: دار الجيل، 1952)، ص 354-355.

(74) هذا المفهوم من اشتقاق الفيلسوف الألماني نيكولاي هارتمان (Hartmann) (ريغا 1882 -غوتيغن 1950). يُنظر التحديد التالي: "علم القيمة Axio-Logie: إنّنا مدين بهذه التسمية لهارتمان"، يُنظر: جان-بول رزفبر، فلسفة القيم، ترجمة عادل العوّا، سلسلة زدني علمًا (بيروت: عويدات للنّشر والطّباعة، 2001)، هامش ص 15.

(75) يورغين هابرماز، المعرفة والمصلحة، ترجمة جورج كتورة (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1998)، ص 189.

وخلافًا لما ذهب إليه بعضهم في قراءات متسرّعة، وأحيانًا عن طريق المعرفة بالسّماع[76]، فإنّ "نقد نيتشه ليس سلبيًا محضًا"[77]، بل هو عكس ذلك، نقد توكيدي[78] بنّاء ومؤسّس في مفاصل التاريخ الفلسفي اللاّحق. لقد التزم نيتشه ضمن سياق التّفكير المراتبي بعمليّات التّمييز والتّمحيص والتّدقيق وتحييد الرّديء عن الجيّد. ولا غرابة فلسفية في ذلك إذا علمنا أنّ "الأصل الاشتقاقي لكلمة نقد يشدّد على فعل الفرز والتقرير"[79]. لكن، أين يتمّ هذا النّقد القائم على "الفرز والتّقرير"؟ إنّه يتمّ داخل أفق الحياة والفكر والإنسان والرّوابط والفواصل؛ إنّه أرحب آفاق البشريّة: وحدة الصيرورة والتاريخ، فما عاد ماركس هو النّاقد الوحيد للتاريخ ومقوّمه في النصف الثّاني من القرن التّاسع عشر، وإنّما يرى بعض قرّاء نيتشه أنّه تجاوز - بمقاييس العمق - في النّقد ما أنجزه ماركس.

وفي هذا الغرض، يقول فرانسوا لارويال: "أنتج نيتشه على نحو أكثر صرامة من ماركس، إمكانيّة النّقد، إنّها وظيفة نقديّة حقيقيّة داخليّة لصيرورة التاريخ ولاستعادته"[80]؛ ففي عمق هذه الصيرورة التاريخيّة، ومن جهة ترحال نيتشه الدائم في بعض أوطان أوروبا، يكون هاجس القيم وقلبها هو الذي سمح له أكثر من غيره بحدّ معنى النّقد الجذري وتفعيله. ألا تعني عبارة "قلب جميع

---

(76) يُنظر بشأن هذه المعرفة والصّنوف الأخرى: باروخ سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، ترجمة جلال الدين سعيد، سلسلة ترجمات المقال (تونس: دار الجنوب للنشر، [د. ت.])، ص 40-47.

(77) Reboul, p. 25.

(78) يؤكّد نيتشه إيجابية نقده بالقول: "عندما نُمارس ذهننا النّقدي، فإنّه ليس عبثًا، ولا غير شخصي، إنّه في الأغلب، إجمالًا، دليل على أنّ قوى حيّة تعمل فينا مستعدّة لسلخ قشرتها. فإنّنا ننكر ونحن مضطرّون لذلك، طالما شيء ما يريد فينا أن يحيا وأن يتأكّد، شيء ما ربّما كنّا نجهله، ربّما كنّا لا نراه بعدُ! لتعطي هذه العلامة الجيّدة للنّقد". فريدريك نيتشه، العلم الجذل، ترجمة سعاد حرب (بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنّشر والتّوزيع، 2001)، فقرة 307، ص 170.

(79) Gérard Dessons, "Le Poème, critique de la critique," dans: Béchir Koudhai (dir.), *Critique et vérité*, actes du colloque (Kairouan, Avril 1998) (Tunis: Le Gai savoir; La Faculté des lettres et sciences humaines de Kairouan, 2007), p. 207.

(80) François Laruelle, *Nietzsche contre Heidegger: Thèses pour une politique Nietzschéenne* (Paris: Payot Boulevard Saint-Germain, 1977), p. 112.

القيم" عزمه على فرزها ونتف قشورها ولو بالنواجذ؟ أليس في محاصرة تلك القيم الأخلاقية بالنّقد إقبالًا بيّنًا على الحياة "في ما وراء الخير والشّر"؟ ألا ينتهي ذلك إلى نزع غلالة الوثنيّة منها، فيُعتبر نقدًا جذريًّا؟

تبعًا لذلك، فإن القلب، بما هو نقد أي فعل تشخيص تقويمي، هو إعادة تشكيل مراتبيّة القيم، على أن يكون معيار الفرز توقير الحياة والشّعور بها. أليس مأتى جذريّة النّقد من هذه الكلمة "جميع" أو "كلّ"؟ ألم يَقُلْ نيتشه: "في العمق، يبدو أن ليس هناك وجود لشيء آخر يمكن فعله سوى 'قلب قيمة كلّ القيم'"[41]؟ ألا يعني هذا ألّا قيمة مستثناة من مفعول النّقد، وأنّ قيمة القيم تقع بدورها تحت طائلته؟ نستنتج، إذًا، أنّ الجذرية هي هذا الكلّ المستهدَف بالنّقد. فجميع القيم خاضعة لـ"الفكر الحر"[42]، وأساس ذلك قيمة القيم نفسها. فما المنتزَع هنا؟ إنّه عنصر الخلقنة الذي طالما أنكر عليه نيتشه المستطاع إزاء الحياة. "الأخلاق معتبَرة ابتزازًا ... ومَنْ يُلقي بالأخلاق عارية اكتشف بالضربة ذاتها بخس كل قيمة اعتُقِدَ فيها، أو هو اعتقَدَ فيها عندَئذٍ؛ إنّه ما عاد يرى شيئًا جديرًا بالتقدير في أكثر الأنماط البشرية تبجيلًا، وحتى تقديسًا، فثمّ يرى نوع الوحوش الأكثر فتكًا، فتّاكة لأنّها تفتن"[43].

ولكن نيتشه على دراية بأنّ التّفكير الفلسفي المُصَوغ في نصوص مكتوبة (وقد أُودعت التاريخ) سيكون في متناول جمهور الفلاسفة، وأنّ الفلسفة، تبعًا لذلك، لا تنتزع موقعًا لها في التاريخ إلّا بجدّتها ومتانتها وعافيتها. أليست هذه الأبعاد-الشّروط هي عين إتيقاها؟ فأدب العقل-النّاقد وتقويمه هما الإتيقا والنّقد.

يعلم نيتشه، في مقابل ذلك، أنّ "كلّ فلسفة هي فلسفة واجهة، ذلكم حكم المتوحّد: ثمّة شيء ما اعتباطي في فعل توقّفه هنا عسى أن يلتفت إلى الوراء

(41) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner*, "pourquoi j'écris de si bons livres?," § 1, p. 277, [n. s.].

(42) Nietzsche, "Par-delà bien et mal," 2ème partie: L'Esprit libre, p. 41.

(43) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner*, "pourquoi je suis un destin," § 8, pp. 340-341.

ومن حوله، وفي فعل توقُّفه هنا عن مزيدٍ من الحفر في اتجاه الأمام والقائه بفأسه؛ وإنّه ليُدخِل الارتياب أيضًا في هذا المكان. إنّ كلّ فلسفة تُواري أيضًا فلسفة، وكلّ رأي هو أيضًا خافية، وكلّ كلام هو أيضًا قناع"[84]. تلك، إذًا، خصائص العقل الفلسفي تبعًا لتمحيصه. فكيف يتشابك الإتيقي والنّقدي في حكمته؟ وكيف لهما أن ينغرسا في التربة ذاتها؟ ألا يقتضي ذلك فيلسوفًا- نابهًا؟ وعلى أيّ نحوٍ يمكن النّقد الفلسفي أن يصيّر نقدًا إيجابيًّا؟ من ثَمّ تكشف إنّ ما يجعل من النّقد الجذري نقدًا إيجابيًّا، في الأساس، هو صلته بآداب العقل الفلسفي وحكمته. فبِمَ يتمثّل المنظر الإيجابي للممارسة النّقديّة البشرية؟ وهل للمفكر الفلسفي ما يكفي من الأهلية الذهنية والنفسية والأدبية للترفُّع عن مألوف المؤاخذات النقديّة[85] التي يعتمدها بعض الفلاسفة؟

تكشف الممارسة النّقديّة أنّ الفلسفة بحدّ ذاتها مُحتّم عليها تجاوز ذاتها، وتلك لعبة خطرة لا يقوى عليها إلّا "صديق الحكمة، ذلك الذي ينتسب إلى الحكمة، لكن مثلما ينتسب المرء إلى قناع لا يبقى حيًّا فيه؛ ذلك الذي يجعل الحكمة تخدم أهدافًا جديدة، غريبة وخطرة وقليلة الحكمة في الواقع إلى أبعد الحدود. إنّه يريد أن تتجاوز نفسها وأن تُتجاوز"[86]. فما إيجابيّة هذا التجاوز؟ وما الذي يعتزم تجاوزه؟ وكيف يتّخذ النّقد منظر التجاوز؟

قد يبدو التجاوز نفسه عمليّة نقديّة قوامها الترفُّع الإتيقي عن النزول بالفلسفي منزلة دونيّة. ثمّ إنّ التجاوز ترفُّع عن تقليد العناد الفكري المزاجي والغضبي الذي ينمّ عن وثوقية، وأحيانًا، عن فظاظة تَمَكُّن الفكرة الفلسفيّة من صاحبها. في هذا السياق، يعبّر نيتشه عن موقف إتيقي إيجابي من مفترضات الحوار المتأدّب في أعمق لحظات الممارسة النّقديّة الجذريّة؛ و"لهذا ينافح

---

(84) Nietzsche, "Par-delà bien et mal," 9ème partie: Qu'est-ce qui est aristocratique?, § 289, p. 204.

(85) لا يعني الاكتفاء بقراءة دولوز في هذا المقام أنه المفكّر الوحيد أو القارئ الاستثنائي لفلسفة نيتشه فحسب، وإنّما يعني أيضًا نفطّنه إلى ترفُّع نيتشه عن مؤاخذة الفلاسفة بالنّقد في ما وراء المواقف الأخلاقية، وهو ما يتناسب أوّلًا مع تفكير نيتشه المتحلّل من نزعة المخلقنة في الكتابة والتفكير، ثم لصلة هذا الترفُّع الإتيقي بخصوصية بحثنا.

(86) دولوز، ص ٢١.

كثير من الناس فيلسوفًا مّا، لأنّ هدفه غير هدفهم: إنهم أولئك الذين لا يعنوننا إلّا من بعيد. وفي المقابل، فإنّ من يستمتع بمخالطة كبار الناس إنّما يستمتع على نحو متساوٍ بالاطّلاع على تلكم الأنساق، حتى لو كانت خاطئة بالتمام"[87]. فكيفَ يتفعّل النّقد إذًا؟

يتحدَّد النّقد النيتشوي في صيغة مزدوجة، إحداهما بالسّلب من جهة ما لا يعنيه، والأخرى بالإيجاب من جهة ما يعنيه فعلًا. وبين هذَين الحدَّين يؤسّس النّقد الجذري مع نيتشه لقوّة الفعل بديلًا من القوّة الأخرى المعهودة أحيانًا لدى بعض الفلاسفة: ردّة الفعل؛ فالسّلبي في النّقد هو ما لا ينطبق على المهمّة الفلسفيّة النيتشوية، لأنّ النقد ليس عملًا ارتكاسيًّا. أمّا الحدُّ الموجب من تعريف النّقد، فهو الفعل البنّاء والمؤسّس لرفعة أدبيّة في التفكير تقتضيها حكمة العقل الفلسفي الأرستقراطي، فلا يكون "النّقد ردَّ فعلٍ للضّغينة، بل التّعبير النّقدي عن نمط وجودٍ فاعل: الهجوم وليس الانتقام، العدوانيّة الطّبيعيّة الخاصّة بطريقة وجود، الخبث الإلهي الذي لا يمكن أن نتخيّل الكمال من دونه. إنَّ طريقة الوجود هذه هي تلك الخاصّة بالفيلسوف، لأنّه يطرح على نفسه بالضّبط استخدام العنصر التّفاضلي بوصفه ناقدًا ومبدعًا، وبالتالي مطرقة"[88]. إذًا، ما الضّرورة الفلسفيّة التي تقضي بربطٍ وثيق بين عنصرَي "النّقدي" و"التفاضلي" في تفكير نيتشه؟

إنَّ القول بالتفاضل والالتزام به مِرَاسًا في التفلسف، وتقويم القيم، هو من جنس التفكير المراتبي بما هو تفكير إتيقي. فهل تؤمّن جذريّة النّقد الفعّال إيجابيّة هذا النّقد؟ يفصح ترقّي التفكير المراتبي بذاته عمّا في أخلاق الخير والشّر من تطاحنٍ بين قوى ارتكاسيّة، فيتحرّر الحس النّقدي ليتموقع في ما وراء مشاعر الضّغينة والحقد والرغبة في الانتقام بما هي أخلاقويات ممزوجة بعلل النّفس المَرَضيّة. وعلى هذا الأساس، نتبيّن من لزوم الرفعة الإتيقيّة في

(87) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome I, vol. 2: Écrits posthumes (1870-1873)*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Jean-Louis Backès, Michel Haar & Marc de Launay (trad.) (Paris: Gallimard, 2008), p. 209.

(88) دولوز، ص 7.

النّقد أنّ "ليس العنصر التّفاضلي نقدًا لقيمة القيم، من دون أن يكون أيضًا العنصر الإيجابي لإبداع مّا. لذا، لا يتصوَّر نيتشه النّقد أبدًا ردَّ فعل، بل فعلًا. يعارض نيتشه بنشاط النَّقد الانتقام والحقد أو الضّغينة"[89]. فهل يكون من عافية الفلسفة أن تستعيض عن النفسي المرَضي بالفكري النّاقد؟ وما المَعين الفلسفي الذي تستقي منه آداب النّقد فضيلته الإتيقيّة وصورته الايجابيّة؟

لربما يُعْتَبَرُ نقد نيتشه نقدًا كلّيًا من جهةِ موسوعيّته، التي تُبينُ عنها تعدُّديّة القيم المستهدَفة بالحركة التقويميّة المشخِّصة للأسس الأخلاقيّة والمرَضيّة للقيم الحديثة كلها. لقد كان القول النّقدي في القيم قولًا مؤسّسًا من جهة اقتداره على جعلها منبسطةً دونما حجب أو ستارةٍ تخفي حقائقها الأخلاقيّة أساسًا. من ثمّ، فإنَّ "فلسفة القيم، كما يؤسِّسها ويتصوَّرها، هي الإنجاز الحقيقي للنّقد، الطّريقة الوحيدة لإنجاز النّقد الكلّي؛ أي صنع الفلسفة 'بضربات مطرقة'. ويستتبع مفهوم القيمة، في الواقع، قلبًا نقديًا"[90]. فما الذي يؤمّن فلسفيًا إنجاز القلب الكلّي لجميع القيم؟ لقد ارتقى نيتشه بنقدِ الأخلاق منذ الجينالوجيا إلى مرتبة الاستشكال المفضِل على فلاسفة عصر الحداثة الأوروبيّة. وبناء عليه، كانت المهمّة الفلسفيّة المتميّزة بحركةِ النّقد، بوصفه قوّةً فعّالة، هي استقراء القيم عمومًا، والأخلاق خصوصًا، بوصفها مشكلًا فلسفيًا قائم الذّات.

نتيجة لذلك، تمكّنت فلسفة نيتشه من تأسيس جغرافيا-فلسفية للقول والكتابة في القيم الفلسفيّة واللافلسفيّة. غير أنَّ الفكر النيتشوي لا يبتدع من لدن خيلائه أوهامًا، وإنّما يبدع قيمًا، ويصنع مشكلات فلسفيّة تحتمل صفة المشكلات النظرية. ويمثّل نقد القيم مشكلًا فلسفيًا بحدّ ذاته، وهو المشكل الرّئيس لتواشج الإتيقي والنّقدي. أمّا "المشكلة النّقديّة، فهي التالية: قيمةُ القيم، التّقويمُ الذي تنشأ منه قيمتها، إذًا مشكلة خَلْقِها"[91]. فكيف تمكّنت الفلسفة تاريخيًا من خلق القيم؟ هل كان ذلك بدافع هوَسِ الحماسة الفكريّة المدفوعة

---

(89) المرجع نفسه.
(90) المرجع نفسه، ص 5.
(91) المرجع نفسه.

بالفضول المعرفي، أم بصرامة التفكير والقول الفلسفيّين؟ ألا تنتهي الفلسفة بدورها إلى فضاء للسّجال الفكري والمحاورة؟ وهل تكون الفلسفة عينها بمنأى عن صرامة النّقد الجذري بوصفه حوارًا مفتوحًا؟

سادسًا: تجذير النقد أساس المحاورة الفلسفية

ما الذي تعنيه المحاورة الفلسفيّة التي يمكن الفلسفة إنشاءها مع ذاتها؟ أتكون بالنقد الملحاح على تصويب أسسها ومناهجها و"عمّالها"؟ وما الذي نفهمه في هذا الاتجاه من أمرَيْن اثنيْن يحتزم النّقد تنزيلهما بالتساوي: أوّلهما نقد الفلسفة، وآخرهما نقد الفلاسفة؟ ثمة وجهتًا حوارٍ متساوقتانِ بمفاعيل النّقد ذاته يحدّدهما دولوز: "للفلسفة النّقديّة حركتان مترابطتان: نسبة كلّ شيء، وكلّ أصل له بعض القيمة إلى قيم؛ لكن كذلك نسبة هذه القيم إلى شيء ما يكون أصلها ويقرّر قيمتها. إنّنا نتعرّف إلى صراع نيتشه المزدوج ضدّ أولئك الذين يُبقون القيم خارج النّقد، مكتفين بجرد القيم الموجودة أو بنقد الأشياء باسم قيم سائدة، من أمثال 'عاملي الفلسفة'[92]، كانط وشوبنهاور؛ لكن كذلك ضدّ من يتقدون القيم أو يحترمونها، بجعلها تشتقّ من وقائع بسيطة، من وقائع موضوعيّة مزعومة، وهم المنفعيّون 'العلماء'"[93]. ومن ثمّ، يُبنى نقد الفلسفة على عرج نظرها في القيم، أمّا نقد الفلاسفة، فمردُّه إلى عدم تفعيلهم الحركة النّقديّة في مستوى القيم.

1 - محاورة الفلسفة لذاتها

كان الغرض الرّئيس لمعظم المعارف الفلسفيّة غرضًا معرفيًّا، وهذا ما أبقى على النّظر الفلسفي في المعرفة في حدودِ إبستيمولوجيّة عاديّة. أمّا ما يصلح من هذه المعارف للحياة، فلم يحظَ بالمنزلة التي يُفترضُ أن يحوزها.

(92) فريدريك نيتشه، "نحن العلماء"، في: نيتشه، ما وراء الخير والشّر، الفصل السّادس، فقرة 211، ص 172-173.

(93) يُنظر: المرجع نفسه، فقرة 204، ص 155-158؛ دولوز، ص 6.

ويُرَدُّ ذلك إلى أنَّ هاجس التأسيس النَّسقي للمعارف، وتلبُّس هاجس الحقيقة بالفلاسفة، قد حالا دون استنبات الفلسفي في الحياتي.

في هذا المقام من إعراض المعرفة الفلسفيّة الكلاسيكية عن الحياة، يقول نيتشه: "وفي الفلسفة خاصّة، بما هي قمّة هرم العلوم عامّة، فإنَّ السؤال عن فائدة المعرفة عامّة يرى نفسه يُطْرح بصفة لا إرادية، ولا شعوريًا تأخذ كلّ فلسفة على نفسها مَهَمّة منحها أعظم الفوائد"[94]. لم يكن لفلسفة نيتشه إلّا أن تُبْنَى على تربة أعدَّها فلاسفة الحداثة، وهي إلى حدٍّ ما تربة العقلانيّتين: الميتافيزيقية الديكارتية والنقدية الكانطية. وجماعهما التربة التي تخيّر النقد الفلسفي الجذري هدم أسسها، فالبناء على أنقاضها. وهذا يعني، عيانًا، أنَّ "نقد نيتشه في أواخر القرن الماضي [التاسع عشر] للعقلانية نقد جذري طال الأسس التي قام عليها كلُّ التراث الفلسفي للإنسانية تقريبًا، ولم تنج العلوم الوضعية من تجريحه اللّاذع وسخريته"[95]. ويُستخلَص من هذا أنَّ النّقد الفلسفي يمسك بموضوعات نظره حدَّ أسسها، وتلك صورة من صُور جذريّته.

لم تكن مسألة الأسس في القرن التّاسع عشر لتخصَّ العلوم الرياضية فحسب وإنّما لتشمل الفكر الفلسفي أيضًا. وبناء عليه، فإن الأساس المتين للبناء في نظر نيتشه هو ما انطلق مقدَّمًا من الفعل على قاعدة تواشج الحياتي والفلسفي في تجربة التفكير. وحيثما يوجد، هاهنا، رباط وثيق بين حياة الفكر وفكر الحياة، تقتدر الفلسفة على مقاومة الهزّات والأزمات. وفي ذلك عين التواشج بين مُتَع الفكر والحياة وآلامهما. غير أنَّ خلاف ذلك هو ما كان الفكر الفلسفي النّسقيّ للعقلانية الحديثة ولوعًا بالبناء عليه. و"في نهاية التّحليل، يعتبر نيتشه كلّ عقلانية الأنساق الفلسفية مجرّد أنسجة عنكبوت تنتظر الانقضاض على فريستها بعد أن يجفَّ دمها. التّنديد، هنا، بالأساس العقلاني للفلسفة شامل كامل، وليس مجرّد نقد يهدف إلى إجراء إصلاح معيّن"[96]. فهل يقوم

(94) نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، فقرة 6، ص 28.

(95) زيناتي، ص 112.

(96) المرجع نفسه، ص 115.

النَّقد على الإمساك بما في الفكر من أوثانٍ بلغت حدَّ الإقامة في الأسس (خصوصًا الميتافيزيقيَّة منها والنَّقدية)، أم أنَّ النَّقد تمحيص في صلاحيَّة البناء على النَّهم المعرفي، والإسراف في تكثيف المعارف وإيداعها في تاريخ الأنساق الفلسفيَّة؟

كان النَّقد قائمًا في نظر الكانطية على الحذر من الوقوع في نزاع (صريح على الأقل) مع الفكر الكنسي، الذي كان ممسكًا بتلابيب الفكر الفلسفي منذ العصر الوسيط. ولعلَّ نقد العقل هو ما عرجت به العقلانية نحو أفق فكري لا يؤمّن براءة النَّقد من المسيحيَّة، "بينما ينصبُّ النَّقد عند نيتشه على حالة الفكر التي تسبق تأسيس الأنساق"[97]. فما الامتناع الفلسفي لتطلُّق الفكر نقدًا مع نيتشه؟

بدايةً، تقتضي إعادة النَّظر الفلسفي في الإنسان مع نيتشه تجاوزًا لتأصيل سؤال ماهية الإنسان الكانطي، جماع أسئلة الفلسفة. وإذا كان هذا السُّؤال هو مدار نظر الأنتروبولوجيا، فإنَّه سيظلُّ سؤالًا حيبسًا بوجه من الوجوه، للفكر الكنسي ومتسامحًا معه. أمَّا خطأ الفلسفة الأنتروبولوجيَّة في هذا المقام، فكامن في التغافل عن تعدُّديَّة أبعاد الإنسان في ما يتخطَّى المنطق الثنائي للخير والشَّر؛ فالإنسان في نظر النَّقد الفلسفي هو "هذه التأليفة من اللَّا-إنسان وما فوق الإنسان ..."[98]؛ فالصُّورة الحق للإنسان في الفلسفة النَّقديَّة تساهم في تخطئة الفلسفة السَّابقة ونقدها. أمَّا مردُّ نقصان المعرفة الفلسفية الحديثة بالإنسان، فهو إلى انعدام المقدرة لديها على رصد ما في الإنسانيّ من انشباكٍ مع اللَّاإنسانيّ. تلكم هي الطَّبيعة النفسية-الذهنية الحق التي لم تجرؤ بعض فلسفات النَّسق الواقعة تحت حِمْلِ الفكر الكنسي-اليهودي على الاعتراف بها. و"في الواقع،

(97) Gisèle Souchon, *Nietzsche: Généalogie de l'individu*, commentaires philosophiques (Paris: L'Harmattan, 2003), p. 15.

(98) نيتشه، في جينالوجيا الأخلاق، المقالة الأولى: "الخيِّر والشِّرِّير"، "الكريم واللَّئيم"، فقرة 16، ص 78. أمَّا مثال هذا الإنسان، فهو نابليون، بحسب نيتشه. يُنظر تمجيده له بوصفه سياسيًا في:
Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome XI: Fragments posthumes*, 7 [27], p. 262; Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome X: Fragments posthumes (Printemps-Automne 1884)*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes établis et annotés), Jean Launay (trad.) (Paris: Gallimard, 1982), 25 [188], p. 77.

يؤاخذ نيتشه المضامين المغرّبة الفلسفة الكلاسيكيّة، وذلك من جهة جهلها الطّبيعة الحقّ للإنسان كما تصوّره نيتشه"[99]. ثمّة، إذًا، ما يشرّع للفلسفة محاورة ذاتها نقديًا، غير أنّ النّقد قد يكون تقريظًا، حيث يتوحّد عنصرا الرّفض والدّفاع؛ رفض السّائد من فكر فلسفيّ، والدّفاع عن تعافيه من علله التي أورثه إيّاها العصر. فعسى أن نتعافى فلسفة عصرٍ بعينه ما إنْ تنثني إلى ذاتها نقدًا.

أمّا المعرفة الجذلى، فتقيم هي الأخرى الحجّة على محاورة الفلسفة لذاتها نقديًا، وذلك من جهة اعترافها بالخطأ في تقدير بعض فلسفات عصرها، ولا سيما منها المنزع التشاؤمي من فلسفة شوبنهاور؛ إذ اعتقد نيتشه أنّها تمثّل حقًّا معرفة فلسفيّة مقتدرة على تعاطي أصوب الفكر المتعافي من أوثان العصر، وأوزار قيمه العدميّة الموروثة عن عصر انحطاط الحداثة وتحديث الانحطاط؛ ذلك أنّ الفكر الكنسي أحكم توجيه حداثة العدمية السلبية (مباشرة أو من خلف ستارة العقلانيّة). فكان توجّهًا مخلقنًا لأمور العالَم والسياسة والذّوات والأشياء. أمّا ما انخدع به نيتشه من فلسفة عصره، فهو افتقارها إلى عنصر الرّجولة والبأس، بحسب اعترافه: "كنتُ أعتبر التشاؤم الفلسفي للقرن التّاسع عشر على أنّه عارض لتفكير أشدّ حزمًا من تفكير القرن الثّامن عشر، عصر هيوم وكانط وكوندياك والحسّيين، على أنّه مؤشّر لشجاعة أشدّ بأسًا، لحيويّة أشدّ انتصارًا؛ لدرجة كنت أعتبر المعرفة المأساويّة كالرّفاهيّة الحقّة لحضارتنا؛ كنت أرى فيها نوعًا من التبذير الأشدّ كلفةً، والأشدّ نبلًا، والأشدّ خطرًا، لهذه الثّقافة، ولكنّه أيضًا، وبفضل وفرته، رفاهيته الشّرعيّة"[100]. وعمومًا، ينتهي نيتشه إلى تجريح الفلسفة، وما انتسب إليها من أهل عصره ومؤسّساته.

إنّ وقوع الفلسفة تحت وزْر التأطير المؤسّسي هو ما شكّل سياجًا أو طوقًا يخفّض من مفعول الفلسفة النّقدي؛ فبعد أن كانت الفلسفة متسامحة مع الكنيسة، أصبحت مسالمة مع مؤسّسات الحضارة، ولا سيما السياسيّة منها. ولهذا، فإنّ "كلّ ممارسة حديثة للفلسفة محصّنة داخل سعة اطّلاع وهميّة،

(99) Misrahi, p. 63.

(100) نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الخامس، فقرة 370، ص 230-231.

وذلك بطريقة سياسيّة وبوليسيّة مرتبطة بالحكومات والكنائس والجامعات والأخلاق والأزياء الشّائعة والجبن البشري. إنَّ هذه الممارسة الفلسفيّة تكتفي بالتّنهُّد: "لو" أو بالاعتراف: "مضى زمن"[101]. فهل تصير الفلسفة أصدق لمجرّد التأسّي على مَنْ كتبها ونشفها؟ ألا تنخرم مفاعيل الفلسفة بارتجاج ملكة الحسّ النّقديّ لدى الفلاسفة أنفسهم؟ هلّا يكون الفيلسوف مذنبًا، في الأساس، في حقّ الفلسفة وسُؤَالِها النّقدي؟ أليس قصور الفلسفي من قصور الفيلسوف نفسه؟ وما الذي شرّع لنيتشه الحديث عن قصورٍ في شخوص الفلاسفة؟

2 – محاورة الفلاسفة

يتعلّق النّقد الفلسفي المُحاوِر لذاته حقًّا بالفيلسوف أكثر منه بالفلسفة؛ فالفاعل هو نفسه مادّة النّقد الجذري. ويعود ذلك، بحسب نيتشه، إلى تملُّك الغريزة لأسباب الوعي لديه. وفي ذلك يقول: "حين أطلت النّظر إلى أصابع الفلاسفة، وقرأت بين سطورهم بما فيه الكفاية، قلتُ لنفسي: على المرء أن يحسب القسم الأكبر من التفكير الواعي نفسه من ضمن الأفعال الفطرية، وينطبق هذا حتّى على التفكير الفلسفي"[102].

أليس ما يُحْدِثُ الرّجّة في جوف الفكر ومفاصله هو اعتباره على هذا النّحو من التشخيص؟ ربّما لا يكون نيتشه مخطئًا من جهة نظره إلى فكر الفيلسوف على أنّه تعابير عن غرائز لمْ تَقْوَ على تصريفٍ طبيعيّ لرغباتها. وفي الواقع، كلّ رغبةٍ تشكو من فقر الإشباع جزئيًا أو كلّيًا هي رغبة مستعصية على المغالبة؛ فصروفها واندفاعاتها غالبًا ما لا تصيّر في ثنايا الفعل القويم. وبناء عليه، فإنَّ "فِطر الفيلسوف توجّه خفيةً معظم تفكيره الواعي وتصبّه في مجارٍ معيّنة"[103]. وإذا كان أمر الفكر الفلسفي على هذا النحو، فكيف يمكننا فهم مضامينه؟

---

(101) فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة سهيل القش، تقديم ميشيل فوكو، ط 2 (بيروت: المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، 1983)، ص 45.
(102) نيتشه، "في تحكيمات الفلاسفة"، فقرة 3، ص 24.
(103) المرجع نفسه.

يرى نيتشه أنّ ما يتوفّر عليه فكر الفيلسوف المعاصر له، والسّابق أيضًا، هو لعبة متعالقة العناصر من مرايا الألوان المتلوِّنة والمتصاهرة، فتبدو صور أفكار الفلاسفة من جهة انتظام عناصرها الدّاخليّة ومظاهرها بمنزلة الفكر الموزون بميزان العقل الصّارم. غير أنّ حقيقة الأمر خلاف ذلك، حيث يتلهّى الفلاسفة، في نظر النّقد الجذري، بفنون التلوينات، وخصوصًا الرّمادي منها، فتتوارى صرامة شخوص الفلاسفة بين ثناياها. ومن ثَمّ، يرى نيتشه "لدى المتفلسفين حول الواقع كلّهم، هؤلاء الذين لا جديد ولا أصيل عندهم غير هذا التزويق"[104]. على هذا النحو، تبلغ حدّة النّقد الجذري للفلاسفة حدّ اعتبار نيتشه أخطاء الفلاسفة شتى، ولكنّها واحدة من جهة ما تشكوه من عوز فكري، لأنّ النّسق ووهم الانشداد إليه يحمّسان الفلاسفة ويحفّزانهم (وربّما من حيث لا يشعر بعضهم بذلك) على يُسْرِ الوقوع في الخطأ المشين.

إن من الفلاسفة مَنْ يستبدُّ به بعض أوهام المنطق، فيعتقد أنّ إنتاج معارف منطقيّة هو الشّأن الفلسفي الذي ينبغي أن يَتَعَهّد به لذاته؛ فبحسب نيتشه، "إلى يومنا هذا لم يوجد فيلسوف لم تتحوّل الفلسفة على يديه إلى مديح للمعرفة، وعلى هذا المستوى على الأقل يكون كلّ واحد منهم متفائلًا، بما هو مطالب بإضفاء طابع الفائدة العظمى على هذه الأخيرة. إنّهم جميعهم واقعون تحت السّلطان المستبد للمنطق؛ والمنطق تفاؤل في جوهره"[105]. علاوة على ذلك، فإنّ الخطأ المعيب هو ابتعاد الفكر ذاته عن تعزيز مواطن الحياة الفكريّة المتأدّبة بآداب الأسياد الأرستقراطيين. لذلك، يعجز الفيلسوف عن الرّهَب والعطاء؛ فعطاء الفكر الحقّ هو ما يمكن الحياة أن تغنمه منه من حُسْن تدبير واقتدار على الفعل، وبسط للفكر في قَرَفه عن صلف الرّأي العام والحس المشترك. فالفيلسوف الحق هو الذي يُفرز في الفكر، برُجحَانِ المعقول لديه، بين ما هو من قَبِيلِ الفكرة وما ليس منها. وتبعًا لذلك، يمكن فرز صور الفكر ومظاهر الإتيقا عمّا سواهما من أخطاء الفكر وسوالب الإتيقا. ومن ثمّ، يترقّى النقد الجذري حدّ

(104) المرجع نفسه، فقرة 10، ص 32.

(105) نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، فقرة 6، ص 28.

تخطئة نسق الفيلسوف، لأنّ "الأنساق الفلسفيّة ليست صحيحة كلّيًة إلّا بالنّسبة إلى الذين أسّسوها: فالفلاسفة اللّاحقون لا يرون فيها عادةً سوى خطأ كبير واحد، بينما يرى فيها المفكّرون الأقلّ شأنًا مجموعة من الأخطاء والحقائق"[106]. فما الذي ينبغي فعله بالنّظر إلى ما يُنْتَظرُ من الفيلسوف؟ أهو تفعيل الفكر في صميم الحياة وترجمة الحياتي والمنبسِط من الفكر؟

يتوجّه النّقد الجذري إلى قصور الفيلسوف، لا من جهة قصور الفكر لديه فحسب، وإنّما من جهة أسلوب التفكير أيضًا. ولعلّ ما يميّز إيجابيّة النّقد هو اعتبار نيتشه عوج الأسلوب في التّفكير والحياة من عوج الحضارة عينها. ومن ثَمّ "تتميّز المهمّة التي تقع، إذًا، على عاتق الفيلسوف داخل حضارة أصيلة بوحدة أسلوبها، فلا يمكن أن نَتَخَلّصَ ببساطة من الشّروط الرّاهنة لوجودنا ولا من تجاربنا، ذلك أنّنا لا نعيش داخل هكذا حضارة"[107]. إذًا، تتّصف سلبية الحضارة الضّاغطة بتأطيرها (ويكون ذلك في الغالب لامرئيًا) للفكر والثقافة والعلوم في الاتجاه الذي يجعلها كلّها في انسجام وسلم معها. إلّا أنّ الفكر الفلسفي الحقّ هو الذي يشدُّ إلى ما به يكون مستقلًا في مرأسه لجذريّة نقده.

سابعًا: استقلالية الفلسفة النّقديّة

ما الممكنات الفلسفيّة التي تؤمّن بها الفلسفة استقلاليتها؟ وعمّ تستقلّ؟ وكيف تنتهي بذلك إلى إجلال ذاتها ودونما وقوع في العُجْب؟ تشهد بعض وقائع تاريخ الفكر الفلسفي عادة على "تاريخ العلاقات العسيرة التي للفيلسوف - إذا لم يكن محصّنًا بحصانة العلماء - مع آلهة المدينة، أي مع غيره من النّاس، ومع المطلق المحنّط الذي يُعْزُونَه بصورته"[108]. فهل نفهم من ذلك أنّ الفلسفة كانت رهن كبرى الأسماء في تاريخ الحضارة ومؤسّساتها؟

---

(106) نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي، ص 37.

(107) المرجع نفسه، ص 43.

(108) موريس ميرلو-بونتي، تقريظ الحكمة، ترجمة وتقديم محمّد محجوب (تونس: دار لميّة، 1995)، ص 72.

يكاد يُجمعُ معظم شرّاح فلسفة نيتشه على استقلاليتها بفكرها تجاه كلّ مستقبح من كلّ بشرٍ نابح أو عبد واهن. يقول أوديف: "نظرًا إلى أنّ النيتشوية ليست عقيدة رسميّة، فقد احتفظت بشهرة الفلسفة النّقديّة المستقلّة التي تسمو فوق غرور النزاعات النّظريّة والأيديولوجيّة والسياسيّة"(109). فهل يُرَدُّ ذلك إلى تخيُّر نيتشه جغرافيا–فلسفية أو حقلًا من التّفكير يتفرّد به عن سائر الحقول الأخرى؟ وكيف يقوى الفيلسوف على الجنوح إلى أفق فكري في ما وراء السّائد من الآفاق الضّاغطة والمؤسّسات السياسيّة الواعدة؟

ربما يكون من المعلوم في الفكر الفلسفي، خاصّةً الحديث منه والمعاصر، عسر انتهاج فيلسوفٍ مّا لطريقة مؤمّنة للاستقلالية؛ ففي عصر بداية هيمنة المنزع العلمي (ولا سيما الوضعوي منه)، سيقوم الموقف الفلسفي النّقدي مع نيتشه على "رفض أن تُختصر الحياة والطّبيعة بكلّ ظواهرها في صيغ علميّة يتداولها الطّلبة والعلماء في ما بينهم؛ ذلك أنّ أيّة ظاهرة تخفي كلّ نشوة الحياة المتدفّقة التي لا يمكن لأيّة صيغة علميّة مهما بلغت من الدّقّة أن تُحيط بها"(110).

على هذا الأساس، تنأى الفلسفة النّقديّة بذاتها مخافة الوقوع في حظيرة خفض مفعول الكلمة وتجريد حدّتها. وبذلك يثبّت نيتشه استقلالية الفلسفة حتى لا تخالطها طرائق ليّ الفكر من أجل "آلهة المدينة". وهكذا، فإنّ غنم استقلاليّة الفكر هو التحلّل من مَوْثِق الارتهان في الآخرين على شاكلة ما يكون المدينون تجاه دائنيهم؛ ذلك أنّ الدَّيْنَ يشكّل إلزامًا أدبيًّا ونفسانيًّا للمَدين حتى لا يجرؤ على انتقاد دائنه.

ودرءًا لكلّ تبعيّة، فإنّ الفلسفة النّقديّة هي التي تنتهي بتفريطها استقلاليتها إلى إجلال ذاتها. ومن ثمّ، "أسّس نيتشه، زيادة على هذا، طريقة جديدة في التّفلسف"(111). فكيف تَرُدُّ الفلسفة الاعتبار إلى ذاتها بهذه الجِدّة؟ وبأيِّ معنى

---

(109) سيلفان أوديف، على دروب زرادشت، ترجمة فؤاد أيّوب (بيروت/دمشق: دار دمشق، 1983)، ص 10.

(110) زيناتي، ص 112. [تشديدنا نحن]

(111) جمال مفرّج، نيتشه الفيلسوف الثّائر (الدار البيضاء: إفريقيا الشّرق، 2003)، ص 29.

يحرص التّفكير النّقدي عادةً على إجلال كبار أهل الفكر؟ وهل في إجلال الفلاسفة بعضهم لبعض ما يدرأ عنهم "شُبهة" النّقد؟

لا يفيد مراس النّقد، مثلما هي الحال لدى أهل الرّأي ومحبّي الظّنون، أنّ النّقد هو ردّة الفعل السلبيّة أو الحقد أو ما تجاوز عمومًا أدبيّة العقل وأحكامه، بل إنّه النّزاع الفكري المنيف والشّديد الكشف عن أخطاء الفلاسفة وأقنعتهم. إلّا أنّ النّقد لا يعني في هذا المقام من أصول إتيقا الفكر[112] جحود الفيلسوف، شأن غيره من الفلاسفة. إذًا، إن لدى نيتشه ما يفيد إتيقا الممارسة النقديّة تجاه الفلسفة والفلاسفة، ومن ذلك قوله: "لقد كان فيثاغورس وأنبادوقليس يعاملان بعضهما بنفس الإجلال ما فوق الإنساني"[113]. فهل يعني الإجلال توفُّر الفلسفة النّقديّة المستقلّة على أنفاس إتيقيّة؟ وكيف يكون إجلال الفلسفة لذاتها من قَبيل مقتضيات الصّرامة النّقديّة؟

يعني الإجلال هنا إكرام الفلاسفة للفلسفة في شخوصهم ومعاشراتهم الفكرية البينذاتيّة؛ فالمحاورة الفلسفيّة الناشئة بين أهل أرستقراطية العقل تؤسّس لأرفع حوار ممكن، وذلك هو قوام عافية الفكر. وكلّما كان الفكر أكثر نقدًا، تعزّزت في النّقد نفسه صفة الجذريّة. تتناسب، إذًا، صرامة الرّوح النّقدي وإكبار الفكر وتعظيمه. وهكذا، فإن "على الفلسفة أن تتناول التيّارَ الرُّوحي بصورة صارمة عبر القرون: بهذا، تكون الخصوصية الدّائمة لكلّ ما هو كبير"[114]. فهل يكون تخصيب الفكر النقدي ذاته من شأن استقلالية نقده وإجلاله ذاته؟ ما ذكره نيتشه بشأنِ بعض فلاسفة الإغريق كان من قَبيل رفعة المحاورات الفلسفيّة التي هي كلمة بشريّة من درجة ثانية، وأرفع بدورها من سائر الكلم البشري اليومي. وبشأن إتيقا الرّوابط الفكرية بين الفلاسفة، يقول: "إنّ الجبابرة يتخاطبون عبر مسافات التاريخ المقفرة، ويستمرُّ حوارهم الرّفيع بين الأفكار دون أن يعكّر صفوه الأقزام المستهترون، والصّاخبون الذين ما يزالون يزحفون

---

(112) يمكن اعتبار استقلالية الفلسفة النّقديّة أصلًا من هذه الأصول.

(113) نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي، ص 64-65.

(114) Friedrich Nietzsche, *Le Livre du philosophe: Études théorétiques*, Angèle Kremer-Marietti (trad., int. et notes) (Paris: Garnier Flammarion, 1991), § 34, p. 46.

تحتهم"[115]. أمّا ما يعرضه النّقد الفلسفي النيتشوي هو أنّ نبل النّظر المتبادل بين الفلاسفة رهن نبلِ النّظر الفلسفي للشّعب. ولمّا كان نيتشه يرى في فلسفة العصر صخب الفكر والثقافة، فإنّه يرى، تبعًا لذلك، أنّ حقيقة ما أنتجه الفلاسفة هو من قَبيلِ فكر الجمهور. فلماذا تميّز الفلسفة النّقديّة بين الشّعب والجمهور؟

يكشف التشخيص النّقدي الذي أتاه نيتشه عمّا في الوثاق بين الفلسفة والشّعب من عمقِ الحاجة المتبادلة. وتُؤتَى هذه الأخيرة ضمن أُفقٍ بعينه: فلسفة الفعل المقاوم. هو ذا أفق الرِّفعة والشّعور بِنُبل الذّات وتوقير الآخَر. زيادةً على ذلك، يتشابك نبل التفكير النّقدي في منبت المدينة نفسها مع تقليد توقير الشّعب. هذا الذي يشرّع للفلسفة حضورها فتؤمّن عافيتها. وبحسب نيتشه، "ليست لدينا فلسفة شعبيّة نبيلة، لأنّنا لا نمتلك مفهومًا نبيلًا للشّعب. إنّ فلسفتنا الشّعبيّة للشّعب، وليس للجمهور"[116]. فما هو الغُنْم الفلسفي من توقير الشّعب؟ يرى النّقد الفلسفي الجذري أنّ العبقريّة قد تفيض عن شعب دون آخر. فليست الشُّعوب كلها جديرة بالإعجاب، أو قادرة على توليدِ عظيم الأمور. ولهذا الاعتبار، "فإنّ الشّعب الذي يصير واعيًا بمخاطره ينتج العبقريّة"[117]. لقد تمكّنت شعوب عدّة، بحسب نيتشه، من إنجاب كبار المفكّرين والعلماء. والعبقريّة هي حقيقة الرّجال المتعالين والبنّائين للتاريخ، والمحسنين لتوجيه التاريخ الوجهة التي ينبغي أن يكون عليها، بمعزلٍ عن كلّ وصاية[118].

(115) نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي، ص 41-42.

(116) Nietzsche, *Le Livre du philosophe*, § 29, p. 44.

(117) Ibid., § 24, p. 42.

(118) هنا يحتمل التوجُّه النيتشوي في إقامة بناية الفكر نقدًا؛ إذ ترى سوشون أنّ نيتشه ينتهي إلى تشريع الاستقلاليّة من دون أن يلتزم بها تجاه غيره. ولئن كانت الفلسفة تحتاج إليها، ولا ريب، فإنّه لأمر عدم رغبته في "أتباع" مثلما أوحى لنا بذلك زرادشت. يُنظر: فريدريك نيتشه، هكذا تكلّم زرادشت: كتاب للجميع ولغير أحد، ترجمة علي مصباح (كولونيا، ألمانيا/ بغداد: منشورات الجمل، 2007)، الكتاب الأوّل، "ديباجة زرادشت"، فقرة 9-10، ص 56-58. والواقع، "إنّها استقلاليّة تفكير يدّعيها لنفسه، ويدّعيها باسم طبيعة الفرد".

Souchon, p. 11.

خاتمة

ماذا يمكن استخلاصه من استنتاجات فلسفيّة في خاتمة هذا الفصل؟

- يفيد النّقد الجذري موضعة القيم والموضوعات المستهدفة عمومًا موضع أزمة، فيطاول النّقد الجذور.

- النّقد الجذري مؤسِّس، ويستهدف فلسفةً للمُقبِل.

- يطاول النّقد الأوهام والمُثل والأصنام، وكلُّها حالّة في أوسع مفهوم لها: القيم.

في الحقيقة، يتمكّن النّقد من الفكر والحياة والحضارة والأنفس البشريّة. وهو جذري لجرأته على ملامسة الكلّ، ومن ثمّ إعادة حمل الأسماء الحق على المسمَّيات الحق التي تناظرها. وقد شغَّل نيتشه في عام 1888 النّقد بوصفه نسفًا للمُثل التي أصّلها جنس من الفلاسفة يبحث عن الحقيقة، فشدَّد على أنّ في "نقد الأمثلة: ينبغي أن يبدأ بشكل يحذف لفظ 'مثالي': نقد الأشياء المرغوبة"[119]. ففي أي المواطن يوجد جِماع هذه المُثل؟

يرى نيتشه أنّ الحداثة هي التي تتعيّن فيها صِنافة مُثُل الفلاسفة. لذلك، ينحو النّقد إلى أوسع أُطُر الفكر الغربي الحديث. ولمّا كانت الجذريّة النّقديّة تعني في حدٍّ من حدودها الإمساك بالأسس والأسانيد، فإنّ هذه الأخيرة هي من جهة المنتهى مجموع المؤسّسات الرّاعية لفكر الحداثة. وبذلك، يكون النّقد اعتراضًا صريحًا على التدابير السياسية الحديثة، لأنّ السياسي هو جوهر المؤسّسة الحديثة، وعلى العكس، يقول نيتشه: "نقد الحداثة. إنّ مؤسّساتنا لا تُساوي شيئًا: هاهنا، الكلّ على اتفاق. ومع ذلك، لا يعزى هذا إليها، ولكن إلينا نحن"[120].

(119) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes. tome XII: Fragments posthumes*, 5 [100], p. 226.

(120) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes. tome VIII. vol. I, Crépuscule des idoles*, § 39, p. 134.

وفي النهاية، فإنّ أهم ما يمسك به النّقد الجذري رهانًا له هو التحرُّر من ضوابط الهيمنة الإبستيمولوجية، لِيشدّ في المقابل، إلى الأكيولوجيا النقدية عبر مساءلة مفهوم القيمة.

أخيرًا، يتجسّد استشكال النّقد الجذري في المساءلات التالية: هل من البديهي أنّ الحداثة الفلسفيّة قادرة على تقدير حقيقي لقيم الأشياء والأفكار والحياة والفنون وحرمة العقل وضوابط الكلمّ البشري؟ هل من الصحيح أنّ اللّغة الفلسفيّة متحرّرة ومتعافية وطليقة اليد من جهة ما تتّخذه من مواقف؟ ومتى تقتدر على تشريع للقيم ليكون شرعةً إتيقيّة لفكر فلسفيّ مُقبِل؟ ومَنْ ذا الذي يقوى على تثمين النّقد والاعتراف به عُدّة سالبة للأوثان وقدسيّاتها؟ ومن ثَمّ، هل يمكن القول إنّه لكي "يكون النّقد نقدًا حقيقيًا في معناه لزم أن يتّجه إلى القيمة"[121]؟ بل، هل نبقّى لنا في نظام القيم الفلسفيّة نفسها ما به يَفْضُلُ عصر الحداثة عمّا سواه من العصور الخوالي؟ وما قيمة الحياة والعقل والفكر؟ ومَنْ ذا الذي يتفرّد، اليوم، بمطلق الحق في إسناد معاني القيم، وتحميل صورها، ما لا تحتمله بطبائعها؟ أليست العقلانية الممجّدة في عصرنا هي سند طواغيت الفكر العقلاني، كالأنا والذّات المفكّرة والسيادة على الذّات؟

(121) Pierre Chassard, *Nietzsche: Finalisme et histoire* (Paris: Copernic, 1977), p. 59.

الفصل السَّادس

تساوق الإتيقي والنَّقدي

"لا أزال أحيا، لا أزال أفكِّر: ينبغي أن أحيا أيضًا، لأنّه ينبغي أيضًا أن أفكِّر"[1].

تقديم

تُكتبُ معظم آثار نيتشه على شاكلة فقرات، بعضها متناسق من جهة التَّسلسل الفكري، وبعضها الآخر مستقل. إلّا أنَّ الثَّابت بينها هو ما تحتوي عليه جميعها من أفكارٍ ومعانٍ مكتملة في معظمها، وإن كانت في غاية الإيجاز، وغير محلَّلة على الطَّريقة الفلسفية النَّسقيَّة المعهودة. ومع ذلك، فإنَّنا نلاحظ أنَّ معظم ما دوَّنه نيتشه في أواخر حياته الفلسفية محكوم بشيء من التسلسل والتبويب وإحكام التنظيم. أمَّا من جهة طول الفقرات، فإنَّ كتابته بدأت تأخذ نفسًا مطوَّلا أكثر من ذي قبل، فأصبحت الفقرات في الغالب مرتبطة بتسلسل فكري متماسك. غير أنَّ اعتلال البدن منعه من التمادي في كتابة معظم ما دوَّنه بشيء من الانتظام مثلما كان يتطلَّع في تصميم إرادة الاقتدار الذي كان ينوي من خلاله معالجة مسائل مختلفة سبق له أن تكلَّم في معظمها وكتب. لكن، ما الذي جعل نيتشه يكتب بالشكل الشَّذري الذي انتهجه؟

---

(1) فريدريك نيتشه، العلم الجذل، ترجمة سعاد حرب (بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنَّشر والتَّوزيع، 2001)، الكتاب الرَّابع، فقرة 276، ص 151.

لقد بيّن هو نفسه أولًا أنّ هذه الشّذرات ملائمة له باعتباره فيلسوفًا تلقائيًا، وأنّها ثانيًا أكثر استجابة لفيلسوف مترحّل مثله، وأنها ثالثًا الصيغة الأكثر تواؤمًا مع اعتلال الصحّة والرّجات النفسية والعضويّة، ولمخالفة الفلاسفة رابعًا سنّة التنميق والتّنسيق في تكييفهم المكتوب مع الرّوح النّسقي لديهم.

في المقابل، فإن نيتشه "لم يكن يضع حدودًا معيّنة لتفكيره، بل يترك الفكرة تظهر تلقائيًا دون أن يعوقها عائق، ويدوّنها كما خطرت لذهنه"(2). وبناء عليه، يكاد يكون الاتفاق حاصلًا على أنّ نيتشه كتب بكيانه ولحمه ودمه(3)، كتب الشذرات تواؤمًا مع الحياة الصائرة بهزّاتها ومنعرجاتها وآمالها وإحباطاتها وفصولها التراجيديّة. كان نيتشه "يدعو من خلال الشّذرات إلى الرقص بالقلم والمعرفة دون مبادئ كتابيّة مسبقة؛ حيث الحياة ليست إمّا هذا أو ذاك، ليست أبيضَ أو أسودَ، أو منطقًا أو خيالًا، إنّما هي أطيافٌ لا تنتهي من ألوان العقل الملوّن بالحياة اللّامتهية التلوينات التي يكون فيها كلّ إنسان طيفًا من هذا الوجود له لغته وكتابته الخاصّة"(4).

أمّا ما اصطبغ من فكرٍ فلسفيٍّ بكيانه الذّاتي، فصرنا نلحظ تصاديًا له مع ما أتّسه من أفكارٍ قابلة للحياة وما عاشه من حياةٍ تحتمل من جهتها الترجمة الفكريّة. و"بينما أدرك نيتشه أنّ فلسفةً تُعاشُ وتُختَبَرُ عبر القدر الذّاتي للإنسان، هي عادة أقرب إلى أن تبدو غير منسجمة ومتنافرة كالحياة نفسها، فقد علم كذلك أنّ هذا التنافر نفسه غالبًا ما يصبح أكثر حيويّة، وبالتالي أكبر قيمة من كلّ الأنظمة الفكرية المجرّدة التي جرى بحثها على كرسيٍّ مريح"(5). وفي ما وراء التقليد

---

(2) فؤاد زكريا، نيتشه، سلسلة الفكر الغربي، ط 2 (القاهرة: دار المعارف بمصر، 1966)، ص 151.

(3) راجع القول: "أكتب بالدم، وستكتشف أنّ الدم عقل. ليس سهلًا بالمرّة فهم دم غريب: إنّني أمقت أولئك القرّاء الخاملين". فريدريك نيتشه، هكذا تكلّم زرادشت: كتاب للجميع ولغير أحد، ترجمة علي مصباح (كولونيا، ألمانيا/بغداد: منشورات الجمل، 2007)، الكتاب الأوّل، "عن القراءة والكتابة"، ص 85.

(4) وائل شعبو، "الشّذرة الفلسفيّة كقوّة إرادة فنّيّة"، مجلة كتابات معاصرة، مج 20، العدد 80 (2011)، ص 133.

(5) بانكو لافرين، نيتشه، ترجمة جورج جحا، سلسلة أعلام الفكر العالمي المعاصر (بيروت: المؤسّسة العربية للدراسات والنّشر، 1973)، ص 67.

الفكري الأكاديمي، اعتزم نيتشه التحرُّر من بعض الضّوابط المؤسّسيّة التي تُفضي، عادةً، إلى ارتهان الفكر ضمن أفقٍ من التقليد الذي يسأم منه هو نفســه.

وفي هذا المقام، يقول: "لاأخلاقيّة في الوضعيّات التي لا يُفرَضُ فيها أيُّ تقليد[6]. وكلّما كانت الحياة أقلّ تحديدًا بالتّقليد، تقلّص مجال الأخلاقية"[7]. فما المسوّغات الفلسفيّة الموجبة لتوكيد التساوق بين الإتيقا والنّقد الجذري في المدوّنة النيتشوية؟

أوّلًا: جماع الإتيقا والنّقد الجذري

1 – في جماليّة الأسلوب وطريقة التفكير

كيف تمكّنت فلسفة نيتشه من نحت جماليّة أسلوبيّة[8] وطريقةٍ في التّفكير خاصّتَين بها؟ وبأيّ معنى تشكّلان جماع عنصرَيْ الإتيقا والنّقد الجذري؟ تتمثّل عافية حركة النّقد في ديمومة حضورها تجاه أهمّ المسائل التي فكّرت فيها فلسفة نيتشه. ويشكّل الأسلوب، بدوره، موضوعًا طاوله التظنّن الفلسفي النيتشوي؛ إذ تبيّن له انعدام التّرويّة في الأسلوب المنتهج من فلسفات عدّة، ولذلك أنكَرَ عليها الصّدق لوقوعها في التزييف. وفي نظره أنه "ينبغي للأسلوب ألّا 'يزيّف'، بتنسيق خاطئ في الاستنتاج والجدلية، الأشياء والأفكار التي توصّل إليها عبر مسلكٍ آخر. على هذا النّحو قنّع كانط في 'أخلاقه' نزوعه النّفسي

(6) يقصد التقاليد الرّاقية في تعاطي التّفكير، ومنها إتيقا اشتغال العقل الفلسفي الأرستقراطي.

(7) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome IV: Aurore: Pensées sur les préjugés moraux; Fragments posthumes - Début 1880-printemps 1881*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Julien Hervier (trad.) (Paris: Gallimard, 2000), livre premier, § 9, p. 23.

(8) يُنظر "نظريّة الأسلوب" (théorie du style)، وخصوصًا تشديده على "أنّ الشيء الأوّل الذي ينبغي أن يكون ضروريًّا، هو الحياة: يجب على الأسلوب أن يحيا":

Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome IX: Fragments posthumes (Été 1882-Printemps 1884)*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Anne-Sophie Astrup & Marc de Launay (trad.) (Paris: Gallimard, 1997), 1 [109], § 1, p. 48.

وكذلك ص 48–50 للنّظر في تفعيل الأسلوب للفكرة، وتفعيل الإقدام على الحياة للفكرة (فكرةً مكثّفة)، ومنهما "الأسلوب الكبير" (le grand style).

الباطني: وإتيقا هربرت سبنسر تعطي مثالًا أكثر راهنية. يجب ألاّ نتستّر ولا أن نغيّر طبيعة المنوال الفعلي الذي أتت من خلاله أفكارنا. إنّ الكتب الأعمق والأبقى سيكون لها دومًا، ولا ريب، شيء ما من الخاصيّة الشذرية"[9].

لعلّ أهمّ ما يبتغي نيتشه إبرازه، هنا، اعتماده أسلوب الكتابة الشّذريّة بدلًا من أساليب الحجاج والأخذ والرّد والكتابة البرهانيّة؛ بل ربّما لا يرى هو نفسه حاجة إلى البرهنة تطلّعًا منه لإقناع الآخرين، خصوصًا مَن تعوزهم "ملَكة الاجترار". لذلك، نراه يؤكّد أنّ "كلّ القواعد المميّزة للأسلوب تولد من هنا: لقد صُنِعَتْ لتمنع، لتحفظ المسافة، لتحظر 'الوصول' إلى مؤلّف؛ لتمنع البعض من الفهم ولتفتح آذان الآخرين، الآذان التي تملك تناغمًا معنا"[10]؛ فالأصل الفلسفي في وجهة النّظر هذه هو الفرز بين قارئ جيّد وآخر سيّئ.

يبحث معظم القرّاء في الفلسفة، عادةً، عن منطقيّة بناء النّص والتمشّي المنطقي البرهاني، وذلك في نصوص فلسفيّة ينفي عنها نيتشه جمالية الأسلوب. فما الذي يؤكّده، إذًا، اعتزامه تشغيل أسلوب اللّغة الفلسفيّة الشّاعريّة والكلمة النّقديّة المحرجة خصوصًا؟ أليس تكثيف الفكرة من شأن أسلوب الكتابة المقطعيّة؟

بوجهٍ من الوجوه، يمكن المشي أن يساعد على تكثيف الفكرة. ويمكن عند نيتشه ألّا يكون رياضة من أجل الحِمْية[11] بقدر أن يكون حركة منشّطة فعليًا للفكر ومولِّدَةً للتفكير الثّوري؛ فـ "المشي للتّفكير يعني إذًا التحرّر من

(9) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome XI: Fragments posthumes (Automne 1884 - Automne 1885)*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Michel Haar & Marc Buhot de Launay (trad.) (Paris: Gallimard, 1982), 35 [31], p. 252.

(10) نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الخامس، فقرة 381، ص 242.

(11) كان نيتشه يعتمد على الحركة الصباحيّة من خلال رياضة المشي. ومع ذلك، كان في معظم أطوار حياته المضنية معتلًا. ومن خارج النص التاريخي النسقي والتقليدي الذي ألفناه مترجمًا سيرة هذا الفيلسوف أو ذاك، يمكن الرجوع إلى رواية فلسفية يقول صاحبها إنّ "نيتشه يتجاهل أي سؤال لا يريد الإجابة عنه". إرفين د. يالوم، عندما بكى نيتشه (رواية)، ترجمة خالد الجبيلي (بغداد/ بيروت: منشورات دار الجمل، 2015)، ص 255. يعني عدم تجاوب نيتشه كثيرًا مع أسئلة طبيبه جوزيف بريوير، واختصاره الحديث معه بالقول: "ستكون أفضل هدية تقدّمها لي هي أن تساعدني على فهم الشفاء" (ص 403).

الوعي – ردّة الفعل هذه للأنا – التي لا تمثّل إلّا جزءًا ضئيلًا من نشاط الجسد، بما أنّ معظم النشاط لا واعٍ، بحسب نيتشه"[12]، والحمية عنده لدرء العلّة عن عافية الفكر. ثُمّ "أنْ يكون نيتشه مشّاءً كبيرًا [...] لا يكشف عن مجرّد أذواق خاصّة بمفكّرٍ [...] فحسب؛ فهذه الممارسة الدائمة تشهد، عكس ذلك تمامًا، على القطيعة التي يريد نيتشه إحداثها في طريقة التّفكير، وعلى أهدافٍ جديدة يعهدُ بها إلى فيلسوفٍ حميوي"[13]. فلم يكن السّير وحده هو ما عزّز في الفيلسوف حركيّة التفكير والكتابة المقطعيّة، بل إنّ تمكّن نيتشه كذلك من فقه اللّغة كان له الأثر الفعّال في صهر الفكرة، وتكثيفها، في أقلّ ما أمكن من الصيغ اللّغويّة البليغة والمعبّرة. وكما بيّن بوترا، فإن "اللغة وطن التّفكير: وطنه المنسي. فاللّغوي ماهية الفلسفي الخاصّة"[14]. فمتى يتسنّى للأسلوب أن يزداد حُسْنًا والتفكير نقدًا؟ هل يكون ذلك بالإسراف في تمحّص الكتب والأنساق، أم بالانتباه إلى الحياة نفسها؟

نجد لدى نيتشه تصوُّرًا يقْرن بين الأسلوب الحياتي وطريقة التّفكير[15]. فهل يُقْتَصَرُ الأسلوب، مثلما عهدناه في سالف الفلسفات النّسقيّة، في صيغةِ مسارٍ مُنْتَهَجٍ في بلورة الفكرة وكتابتها وصياغتها؟ وكيف يحتمل هذا الأسلوب دلالةً مستحْدثة حين يصبح أسلوبًا للحياة؟

في الواقع، لا يقتصر معنى الأسلوب على النّظري والفكري وحدهما، وإنّما توجب إتيقا التفكير المترجِم للحياتي الحديث حتى عن أسلوب في

(12) Jean-Paul Dollé, "Seules les pensées qu'on a en marchant valent quelque chose," [Réponse à la question: *Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?*], *Le Magazine littéraire*, no. 383 (Janvier 2000), p. 39.

(13) Ibid., p. 38.

(14) Bernard Pautrat, *Versions du soleil: Figures et systèmes de Nietzsche* (Paris: Editions du Seuil, 1971), p. 165.

(15) ترى أندريه سالومي أنّ "نيتشه منح الفلسفةَ، وبوجهٍ تام، أسلوبًا جديدًا":
Lou Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche à travers ses œuvres*, Jacques Benoist-Méchin (trad.), Ernst Pfeiffer (texte établi et présenté), Thomas Pfeiffer (notes), Olivier Mannoni (rev. et complétée) (Paris: Grasset & Fasquelle, 1992), p. 110.
يُنظر، أيضًا، كيف تكون الحكمة "أكثر أساليب نيتشه لفتًا للانتباه". ألكسندر نيهاماس، نيتشه: الحياة كنصٍّ أدبي، ترجمة محمّد هشام (الدّار البيضاء: إفريقيا الشّرق، 2008)، ص 24.

الحياة[16]، فيتخطّى الأسلوب معانيه التقنية والألسنية النسقية مثلما هي الحال في لغة المناهج والبنيوية. ولا يتسنّى ذلك في نظر نيتشه إلّا "عندما نمعن النّظر في التّأثير الذي يمارسه تبرير فلسفي كامل على كلّ فردٍ في أسلوب حياته وتفكيره عندما نفكّر أنّه يدفئه ويخصّبه كشمس تشرق له وحده، عندما نقدّر الاستقلالية التي تمنحها له مواجهة الرّأي العام، عندما نرى كم يجعله راضيًا عن نفسه، غنيًّا، فائضًا بالسّعادة وحسن الالتفات، وأنّه لا يتوقّف عن تحويل الشّر إلى خير"[17].

وفي المحصّلة، إن للأسلوب في هذا السياق رباطًا وثيقًا مع طريقة تقويم الحياتي، لأنّ التقويم طريقة في الحياة، وهو من صميم النّظر إلى الحياة من جهتيْ سافلها ونبيلها؛ فثمّة في التّقويم تعظيم للحياة. لذلك، فإننا "نمتلك دائمًا المعتقدات والعواطف والأفكار التي تستحقّها تبعًا لطريقة وجودنا أو أسلوب حياتنا. ثمّة أشياء لا يمكن أن نقولها، أو نشعر بها أو نتصوّرها، وقيم لا يمكن الإيمان بها إلّا شرط تقويم الحياة 'بدناءة' والعيش والتفكير 'بدناءة'"[18].

أمّا العنصر الإتيقي الموجّه إلى التفكير في الحياتي، فكامن في درء الدناءة والابتذال؛ ذلك أنّ من باب مخالفة إتيقا المعيش إبقاء المرء على لقائه بالحياة خارج مقام الرّفعة أدبًا والحكمة عقلًا. يصوغ نيتشه إعضال الحياة ومعناها في قوله: "أن يحيا الإنسان على نحو يجعل المرء لا يرى من معنى في الحياة، ذلك هو ما تحوّل الآن 'معنى' للحياة"[19]. ولعلّ الهزّات التي عرفتها

---

(16) لا فكاك بين ثلاثية التفكير والحياة والأسلوب. ومردُّ ذلك إلى أنّ الفيلسوف اختار أن يستلهم من الحياة نفسها معظم طروحاته الفكرية. تُنظر هذه الفقرة: "أعاد نيتشه، بوصفه طبيبًا فيلسوفًا، لُباقة للأسلوب سويّة والتفكير" في:

Yannis Constantinidès, "[Dossier: "Nietzsche: L'antisystème"], Philosopher en corps," *Magazine philosophie*, no. hors-série (été 2015), p. 72.

(17) نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الرّابع، فقرة 289، ص 198.

(18) جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج (بيروت: المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، 1993)، ص 6.

(19) فريدريك نيتشه، نقيض المسيح: مقال اللعنة على المسيحية، ترجمة علي مصباح (بيروت/ بغداد: منشورات الجمل، 2011)، فقرة 43، ص 95.

حياة نيتشه، ولا سيما منها العلل البدنية والوجدانية، قد طبعت تفكيره، فكان في تصادٍ مع الوضع الحياتي. ويتعيَّن تصادي الأسلوب الحياتي وطريقة التفكير في معظم نصوصه الفلسفيَّة، ومراسلاته الشخصية، لأنَّ "كتبه، باستثناء بعض النصوص، خالية من ميزة المؤلَّفات التي تترابط فيها الأفكار لتؤلِّف كلًا واحدًا وتعرُض تفكيرًا ينمو بالتَّدرُّج، بل هي مجموعات حِكَم"[20]. هذا الأسلوب الشذري هو الذي يستجمع الإيجاز والتكثيف والشدَّة، ولا يقدر أحد على اعتماد أسلوبٍ من هذا القبيل. ومن هنا "القول المأثور، الحكمة، شكلان كنت أوَّل ألمانيٍّ نفذتُ من خلالهما سيِّدًا، إنَّهما شكلا 'الأزلية': إنَّ توقي هو أن أقول في عشر جمل ما يقوله غيري في كتاب ... وما لا يقوله غيري في كتاب واحد"[21]. إذًا، ليست الحِكَم والمقاطع النصِّيَّة هي ما يُفْقِرُ الأسلوب جماليَّته، وإنَّما الثقافة المحنَّطة هي التي تفقر الحياة أسلوبها والتفكير طريقته. وعلى هذا الأساس، يرى نيتشه كيف أنَّ "عصرًا يعاني ممَّا نسمِّيه الثَّقافة العامَّة، وحيث لا توجد حضارة ذات أسلوب حياتي موحَّد، لا يستطيع حين يحيى الفلسفة أن يقوم بأي شيء عن تبصُّر، حتى ولو جاهرت عبقريَّة الحقيقة نفسها بالفلسفة في الشَّوارع والأسواق"[22]. فهل تكون جمالية الأسلوب من التوقير الإتيقي للحياتي والفكري.

يبدو أنَّ الوقار الذي يهبه الفيلسوف المؤسِّس لطرازٍ رفيع من الحياة والفكر، تبعًا لِحُسْنِ ذوقه الجمالي وسلامته، هو من توقير الفيلسوف للفلسفي في شخصه سويَّةً، وشخوص نظراته؛ فكلُّ ذلك يترجمه الفكر في المكتوب والمَقول مشافهةً.

---

(20) أويغن فنك، فلسفة نيتشه، ترجمة إلياس بديوي (دمشق: منشورات وزارة الثَّقافة والإرشاد القومي، 1974)، ص 9.

(21) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner, Crépuscule des idoles, L'Antéchrist, Ecce homo, Nietzsche contre Wagner*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Jean-Claude Hémery (trad.) (Paris: Gallimard, 2004), "Divagations d'un inactuel," § 51, p. 145.

(22) فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة سهيل القش، تقديم ميشيل فوكو، ط 2 (بيروت: المؤسَّسة الجامعيَّة للدِّراسات والنَّشر والتَّوزيع، 1983)، ص 45.

وفي هذا المقام، يضرب لنا نيتشه مثلًا أنكسيمندريس الإغريقي، فيقول: "إنَّ رجلًا يطرح مسائل من هذا النّوع، وينجو فكره باستمرار، متعاليًا فوقها من فخاخ الواقع الطَّارئ، لكي يباشر بنهضته الأسمى ما وراء الكواكب، لم يتّبع بالتّأكيد شكل حياة عادية. نحن نعتقد بالتقليد القائل إنَّ أنكسيمندريس كان يتنزّه بثياب فائقة الأبهة، وكان يبرهن بتصرُّفاته وعاداته عن اعتزاز مأساوي فعلًا"[23]. فما المنظر الإتيقي في أسلوبه؟ يجيب نيتشه: "لقد عاش كما كتب. وقد كانت طريقته في الكلام لا تقلُّ احتفالية عن طريقته في الاكتساء"[24].

يمكننا أن نستنتج ممّا سبق طرحه تعيُّن المنظر ذاته في الحياة والفكرة المصوغة كتابةً، تبعًا لاطّلاعنا على حياة نيتشه وآثاره؛ فبقدر ما كانت الحياة جماع لحظات الترحال ووفرة الأفكار المتسارعة الوتيرة، كانت مناظر النّص الفلسفي على ذات المقاس ذاته والمعيش ذاته.

2 – حكمة القراءة والكتابة

بدايةً، يُطْرَحُ السؤال الملحاح نيتشويًّا بشأنٍ ما إذا كان من حقِّ العصر باسم الحقوق الثقافيّة والتعليميّة أن يُمْنَحَ الكلُّ حقَّ تعلُّم القراءة والكتابة؟ فهل من الفلسفي، حقًّا، المراهنة على تعلُّم النّاس كلهم أواليات القراءة؟ ألا يقتضي، حقيقة، التفاضل المراتبي بين النّاس وصِنَافَاتُ قيمهم الأخلاقية وفروق أهليتهم النّفسية، المحافظةَ على فضاءٍ أرفع للفكر والكتابة والقراءة؟ بل، هل يحتاج العوام، أصلًا، إلى تحصيل فضائل العقل والإتيقا؟ وما ينفع تعلُّمهم وهُمْ من الأعداء الأخلاقويين لإتيقا الحياة والتفكير؟

يجيب نيتشه عن معظم وجوه هذا الاستشكال الفكري والحقوقي. وذلك على جهة نفور التفكير الفلسفي من جعل الكلّ مساويًا للكلّ بخصوص ادعاء تملُّك الجميع اقتدارات فكرية متساوية. ومفاد الإجابة "أن يغدو من حقِّ أيّ كان

(23) المرجع نفسه، ص 52-53.
(24) المرجع نفسه، ص 53.

أن يتعلّم القراءة، فذلك ما سيفسد بمرور الزّمن لا الكتابة وحدها، بل والتفكير أيضًا"[25]. فما المخاطر المحتملة أمام رفعة فن الحياة والتفكير تبعًا لمشاعية أبجديات القراءة والكتابة؟

يعترض نيتشه أولًا على ظاهرة التعميم الناشئة، لما يفضي التعميم إليه من تسطيح في الفكر وابتذال في الأخلاقية. وذلك ما يترتّب في نظره تبعًا لهدم الحدود بين صفوة النّاس وأهل الفكر، وعامّتهم وأهل الثقافة اليوميّة. أليس العقل الفلسفي أرستقراطي الطّبع؟ ومن أين لسلّم المراتب البشريّة أن يحتفظ بمهابته؟ وبناء عليه، "فبعد إدراج الكتابة، تُفْرَضُ أهمية القراءة على الكاهن بوصفها قراءة لما لا يُقَالُ؛ إنّها سَتُفْرَضُ أعسرَ على الكلّ، حتى إن كان ثمّة تعلّم للقراءة التي ينبغي أن تسمح بهزم المقاومة أمام النّص المكتوب"[26]. فكيف تنخفض مقاومة الفكر؟

يتوفّر النّص الفلسفي عادة على أدوات إجلال الوجود والدفاع عنه. وفي المقابل، تعود الفلسفة القهقرى، ومعها الحياة والفكر نفسه، كلّما جرى تنزيل الكتابة والقراءة مقام المتاع العيني، والمشاع بين جميع الناس والمتقول لديهم، والمتداول باسم تساوي الحظوظ في تحصيل الثقافة. واعتبارًا لمخاطر إحكام الطّوق على الكتابة والقراءة من خلف مقولة التعليم الديمقراطي، يرى نيتشه أنّ في الإمكان أن "يُعْتَبر البيع والشّراء اليوم أمرًا عامًّا يوازي في عموميّته فن القراءة والكتابة. فكلّ امرئ، حتى لو لم يكن تاجرًا، قد جرّب هذا الفن، ولا يزال يجرّبه كلّ يوم تمامًا، شأنه شأن أيّام الإنسانيّة البدائيّة الغابرة، حيث كان كلّ واحد صيّادًا، ويتمرّن يوميًا على الصّيد"[27]. أليس من قبيل انتهاك إتيقا التفكير وحرمة العقل الفلسفي إنزال (إسقاط) الأمور في غير منازلها التي هي جديرة بها؟ وما السّبل الأكثر تأمينًا لحرمة الكلمة والفكرة الفلسفيّتين؟

---

(25) نيتشه، هكذا تكلّم زرادشت، الكتاب الأوّل، "عن القراءة والكتابة"، ص 86.

(26) Angèle Kremer-Marietti, *Nietzsche et la rhétorique*, commentaires philosophiques (Paris: L'Harmattan, 2007), pp. 171-172.

(27) نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الأوّل، فقرة 31، ص 57.

إنَّ جنس الكتابة، الذي تخيّر نيتشه اعتماده والتعبير من خلاله[28] عن أفكاره، هو، ثانيًا، نمط مستحدث، لأنّه من صميم لحميّة الجسد البشري. أمّا القراءة، فهي فنٌّ عصيٌّ على السّواد الأعظم من البشر. ثمّ إنَّ الكتابة الفلسفيّة لا تحتاج إلى سواها علّةً لها حتى تقوم؛ إذْ هي معلولة لذات كيانها. وتبعًا لذلك، "ما لم تنفِ الكتابة نفسها، فإنّها لا تفلت من القراءة، ولا تقطع مع التبادل التقليدي بين 'القراءة' والـ'كتابة'. وليس أقلُّها، إذًا، كتابة بالحبر، ما لم تتفعّل كتابةً بالدّم، وعسى أن نتوقّف عن 'النّظر' إلى الكتاب حتى نحياه بقلبه وجسده"[29]. فلا تتعيّن إذًا، حكمة القراءة والكتابة في شخص الفيلسوف ونصوصه فحسب، وإنّما تحتمل أيضًا هذه الوجهة أو تلك في تمام التناسب ووجهة القارئ وأهليته (الفكريّة والنّفسيّة والسياسيّة ... إلخ).

تقتضي رفعة نظرة نيتشه لشخصه الفلسفي وكتابته، بحسب اعترافه، ألّا يسرف الكاتب كثيرًا في منح الاعتبار إلى وجهة نظر القارئ ومزاجه. وهنا يتساءل، ثمّ يجيب قائلًا: "تُرى هل مذاق ثمارنا هذه طيّب لكم؟ – ولكن ما شأن الشّجر بذلك كله! ما شأننا نحن بذلك، نحن الفلاسفة!..."[30]. لذا، توجّب على القارئ التحلّي بما يكفي من الاستعدادات ليتملّك أسباب القراءة وفنّها. ولعلَّ أهمَّ ما تملّكه نيتشه نفسه هو ناصية اللُّغة وتضاريسها وتنوعاتها وتصدُّعاتها ومجازاتها. لذلك، يقول ويزمان: "يُعرِّف فقه اللُّغة بوصفه فن قراءة"[31]. فما الغُنْم الفلسفي من اقتدار الفيلسوف-القارئ لكبرى النُّصوص الفلسفيّة؟

(28) يُنظر تحليل متميّز بشأن مفعول الكلمة المعبّرة في صناعة الكتابة الفلسفيّة عند نيتشه، ما أوضحه: Jean-Michel Rey, *L'Enjeu des signes: Lecture de Nietzsche*, l'ordre philosophique (Paris: Seuil, 1971), pp. 38-40.

(29) Pautrat, p. 301.

(30) فريدريك نيتشه، في جنيالوجيا الأخلاق، ترجمة وتقديم فتحي المسكيني، مراجعة محمّد محجوب (تونس: دار سيناترا؛ المركز الوطني للترجمة، 2010)، تصدير، فقرة 2، ص 33.

(31) Heinz Wismann, "Nietzsche et la philologie," dans: *Nietzsche aujourd'hui?, tome 2: Passion*, colloque international de Cerisy-la-salle en juillet 1972 (Paris: Union générale d'éditions, 1973), p. 331.

يحدّد نيتشه، ثالثًا، القراءة التي ترقى بذاتها إلى مرتبة الفن. غير أنّ قراءة هذا الفن هي النّقر على العنصر الثابت في متنٍ فلسفيٍّ ما. وفي سياق تعريفه بفنّ القراءة لديه، يقول: "فأنا لن أستخرج من كلّ نسقٍ إلّا النُّقطة التي تشكّل جزءًا من شخصيّته التي تعود إلى ذلك الحيّز الذي لا يمكن دحضه أو مناقشته والذي على التّاريخ أن يحافظَ عليه"(32). فكيف انتهج نيتشه طريقة القراءة هذه والتفكير في ما كان يقرأ؟

تبيّن العودة إلى كتاب **الجنيالوجيا** ما كان عليه فنُّ القراءة في علاقةٍ بنصوص الأخلاق الفلسفيّة. ثمّ إنَّ إتيقا التفكير كامنة في اعتراف نيتشه بفضيلة العمل الإعدادي في استشكال المسائل الأخلاقية؛ فالاعتراف فضيلة إتيقيّة، وهو ما أعرب عنه في قوله: "إنَّ أوّل دافع على التّصريح بشيء عن فرضياتي حول أصل الأخلاق قد أتاني من كتيّب واضح(33)، نزيه ورصين، بل له رصانة الشيوخ، حيث اعترضني على نحوٍ جليٍّ لأوّل مرّة نوع مقلوب ومنحرف من الفرضيات الجنيالوجيّة، هو نوع إنكليزي بأتمّ معنى الكلمة، وجذبني إليه - بقوّة الجاذبيّة تلك التي تنطوي على كلّ ما هو مضادٌّ وكل ما هو معاكس"(34). فما الذي يتوفّر عليه هذا الكتاب من جدّة؟ يرى نيتشه في نصوص الكتاب بناية عتبة فلسفيّة بالنّظر إلى تطلّعاته بشأنِ التأسيس النّظري لحياة الإتيقا، والقول فيها وفقًا لمتطلّبات قسوة النّقد الجذري ومآلاته.

أمّا ذاك الكتاب الذي تحدّث عنه ببالغ الإعجاب الفلسفي، فـ"هو '**أصل المشاعر الأخلاقيّة**'؛ وكان مؤلّفه هو د. بول راي؛ وسنة ظهوره 1877. ربّما لم أقرأ أبدًا شيئًا بلغ منّي الأمرُ أنْ كنت أقول له في نفسي 'لا' عند كلّ جملة وكلّ

(32) نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي، ص 38.

(33) يقصد نيتشه الكتاب المهم في فلسفة الأخلاق:

Paul Rée, *De l'origine des sentiments moraux*, Michel-François Demet (trad.), Paul-Laurent Assoun (éd. critique), philosophie d'aujourd'hui (Paris: Presses universitaires de France, 1982).

(34) نيتشه، في جنيالوجيا الأخلاق، تصدير، فقرة 4، ص 34-35.

نتيجة، كما وقع لي مع هذا الكتاب: وعلى ذلك دون استياء أو نفاد صبر»[35][36].

فعلى أيِّ نحوٍ اقترن فنُّ القراءة برويَّةِ التفكير ورصانته وإتيقاه في الشَّخص نيتشه الفلسفي؟ وهل يمكننا أن نستنتج من ذلك وجود وثاق لا فكاك له بين أن نقرأ بفنِّيَّةٍ وأن نفكِّر بإتيقيَّة في حقلِ الفلسفة؟

ثانيًا: فنُّ الكتابة من إتيقا التَّفكير

في البداية، قد يكون من اللُّزوم الفلسفي بمكان أن نختبر أهليَّة نيتشه الفكريَّة هي التي تناظرت، فتآلفت مع فنِّ الكتابة الذي كان يعتمده؛ فالقراءة المتأنِّية تناسب والتفكير الإتيقي الذي لا يجد غضاضةً في مخاصمة أهل الشَّفقة الأخلاقيَّة[37] وإجلال أعدائها. فكيف تتعيَّن في الكتابة الفلسفيَّة

---

(35) ربَّما تأثَّر نيتشه بشوبنهاور (1788–1860) أكثر من بول راي (1849–1901)، ولكنَّه قد يُثني على عمل راي من موقع المجاملة لعلاقة الصَّداقة الثلاثية التي تربطهما ولويز أندريه سالومي (1861–1937). يُنظر: أوَّلًا، "أمَّا الصِّلة بين (نيتشه) وبين (شوبنهاور) فإنَّها أوضح ظهورًا؛ لأنَّه كان لشوبنهاور أعظم التأثير على نيتشه، ولأنَّه بقي، ولزمنٍ طويل، يكوِّن فترة مهمَّة من تاريخ تطوُّره الرُّوحي": جمال مفرِّج، نيتشه الفيلسوف الثَّائر (الدار البيضاء: إفريقيا الشَّرق، 2003)، ص 33. ثانيًا، الهامش رقم 2 للمسكيني: "إنَّ نيتشه يخفي هنا العلاقة الحميمة التي كانت له عندئذٍ مع هذا المؤلِّف": نيتشه، في جنيالوجيا الأخلاق، تصدير، فقرة 4، ص 35. ثالثًا، موقف ميشيل فوكو القائم على كشف العيب الفلسفي لراي: "لقد أخطأ بول ري، كغيره من الإنكليز، حينما خصَّص وصفًا للنَّشأة الخطِّيَّة - وذلك بضمِّه تاريخ الأخلاق كلَّه في سياق نفعي وحسب، كما لو أنَّ الكلمات كانت دومًا تحفظ معانيها والرَّغائب منازعها والأفكار منطقها، وكما لو أنَّ هذا العالَم بأشيائه المكتوبة والمقصودة لم يعرف الاجتياح والعراك والمكر والخديعة": نيتشه، في جنيالوجيا الأخلاق، ص 48. أمَّا ما خالف هذا التوجُّه فنجده لدى أندريه سالومي؛ حيث تحدَّثت عن متانة علاقة نيتشه بالإنكليز عمومًا، وبراي خصوصًا في السنوات الأخيرة من السبعينيَّات وبداية الثمانينيَّات من القرن التاسع عشر. يُنظر:

Lou Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche à travers ses œuvres*, Jacques Benoist-Méchin (trad.), Ernst Pfeiffer (texte établi et présenté), Thomas Pfeiffer (notes), Olivier Mannoni (rev. et complétée) (Paris: Grasset & Fasquelle, 1992), pp. 92-93, note de la page 93.

(36) نيتشه، في جنيالوجيا الأخلاق، تصدير، فقرة 4، ص 35.

(37) يُنظر نقد التصوُّر البَشري للشفقة الأخلاقية ومبالغته في ذلك عند: مايكل تانر، نيتشه: مقدِّمة قصيرة جدًّا، ترجمة مروة عبدالسلام، مراجعة هبة عبدالمولى (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2015)، ص 101–102.

النيتشوية حركة النّقد وأنفاس الإتيقا؟ يظهر من خلال المدوّنة الفلسفيّة كيف كان "يكتب بالشذرات والأفكار المنفصلة[38] [...] وإذا كان نيتشه قد استخدم هذه التقنية في الكتابة، فلأنّه، باديء ذي بدء، على أساس معارضته العنيفة للكتابة الفلسفيّة التقليديّة، المتّهمة بالرياء، بتزوير الطّبيعة الحق للتفكير"[39]. فهل يكون الالتزام الإتيقي بالدّفاع عن حرمة التفكير الفلسفي هو ما قيّض لنيتشه الاستهتار ببذاءة كتابةٍ مّا وإكبار مهابة كتابةٍ أخرى؟

سنتوقّف، على أساس هذه المساءلة، عند لازمتَيْن اثنين حكَمَتا منظوريّة نيتشه الفلسفيّة بشأنِ فنِّ الكتابة وإتيقا التفكير، وهما: كيفية حرصه الفلسفي على درء شبهة الوقوع في النّسقيّة المارجة للفكر، فانتهج سبيل الكتابة المقطعيّة، ثمّ كيف أنّ حرمةَ العنصرِ الحياتيّ الحالّ في حركة التفكير هي التي حددت وجهة الكتابة بوصفها انتصارًا لحياة العظمة البشريّة، وتوكيدًا للإتيقا في التّفكير عينه.

– أول المحاذير الفلسفية أن تدبير شأن الكتابة صناعة فلسفيّة قديمة. ولقد اقتدر عليها فلاسفة قبل نيتشه، غير أنّ ما يميّز تفرُّد تجربة الكتابة الفلسفيّة النيتشوية نشاز مضامينها وصورها قياسًا بالمألوف النّسقي. وبناء عليه، يبدأ بلفت النّظر الفلسفي إلى بعض المحاذير بشأنِ الكتابة، وأوّلها مسألة خصوصيّة الفهم المنتظر أحيانًا من شخص القارئ. لذلك، يرى أنّنا "لا نكتب فقط لكي نُفهَم، بل أيضًا حتى لا نُفهَمَ. لا يُبخَسُ كتابٌ لأنّ شخصًا مّا وجده غامضًا: ربّما كان هذا الغموض يدخل في نوايا المؤلّف؛ فهو لا يريد أن يكون مفهومًا من أيِّ كان"[40]. وتبعًا لذلك، فإنّ وضع جنس الفهم من الآخر في الحسبان هو من عناصر فنون الكتابة الفلسفيّة. ويشهد تاريخ الأفكار بتقوُّل بعض القرّاء في ما لم يَقُلْهُ بعض الكتّاب.

---

(38) هنا يُعجب نيتشه بكتابة هيراقليطس.

(39) *Philippe Choulet*, "Nietzsche," dans: Dominique Folscheid (dir.), *La Philosophie allemande de Kant à Heidegger*, collection premier cycle (Paris: Presses universitaires de France, 1993), p. 225.

(40) نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الخامس، فقرة 381، ص 242.

أمّا ثاني المحاذير الفلسفيّة، فيتعلّق بالوضع الذي يكون عليه الكاتب في أثناء الكتابة والتّفكير. وهنا يقيم نيتشه فرقًا بيّنًا بين وضع الجلوس والمشي، حيث إنه ينقد فلوبير قائلًا: "(لا نستطيع أن نفكّر ونكتب إلّا جلوسًا). ها قد ضبطتك متلبسًا، أيها العدمي! فاللحم القاعد هو بالذات الخطيئة في حق الروح القدس. إنّما الأفكار الماشية هي وحدها التي لها قيمة ما"[41]. فكيف للفكرة الفلسفيّة، إذًا، أن تستمدّ قيمتها في أثناء المشي والحال أنّ المنتسبين إلى الفلسفة من أهل الفكر يكتبون وهُم في معظمهم جلوس؟

من هنا، يبرز ثالث المحاذير الفلسفيّة في تجربة الكتابة والتّفكير. ويتمثّل ذلك في الحرص النيتشوي على عدم الوقوع في وزر الإعياء والعطالة؛ ذلك أنّ المَسير حركة، والحركة تعزّز في القوى الجسديّة (والفكر واحد منها) الانشراح والانفتاح والتطلّع إلى الآفاق البعيدة. ومن ثَمّ، قد يكون هَوَسُ الخيلاء البشريّة أحيانًا من بين لوازم السّريرة المتعافية للكلمة والفكرة الفلسفيّتين. وتبعًا لذلك، "بوسع الكتابة أن تهدّأ من كآبته؛ لأنّها تعيد إحياء هذه المنعة الأصيلة"[42]. فما الذي يمكن صنعه من فنّ الكتابة؟

تعكس الكتابة المقطعيّة (نصوص قصيرة وشذرات وحِكَم) إشراقات الفكرة الفلسفيّة، وفضاء حدوساتها. ذلك هو النّحو الذي تخيّرته الكتابة الفلسفيّة لذاتها في المتن النيتشوي. ويعود هذا، أساسًا، إلى اعتبار "الكتابة الشّذريّة حالة معرفيّة تنشيطيّة تكثيفيّة للغة، وبالتالي للفكر، يحاول فيها الكاتب ضخّ الطّاقة الحلميّة للإنسان، حيث، كما قال، 'تمنح القارئ ذبذبة مطّاطة إلى الحدّ الذي يقف فيه على أطراف أصابعه'"[43]. كيف تعيّنت، إذًا، حركيّة التفكير في تجربة الكتابة النيتشوية؟

(41) فريدريك نيتشه، غسق الأوثان: أو كيف نتعاطى الفلسفة قرعًا بالمطرقة، ترجمة علي مصباح (بيروت/ بغداد: منشورات الجمل، 2010)، "أمثال ولواذع"، فقرة 34، ص 19.

["On ne peut penser et écrire qu'assis" (Gustave Flaubert)].

(42) Jean-Paul Dollé, "Trois orphelins à Turin," [Réponse à la question: *Pourquoi Nietzsche aujourd'hui(?)*], *Le Magazine littéraire*, no. 383 (Janvier 2000), p. 37.

(43) شعبو، ص 133.

لقد أبرز لنا الفيلسوف اندفاعات القوى الجسديَّة الثَّاوية في مفاصل عضويَّة البدن، متفاعلة في تناسب داخلي، لتكون كتابةً بالجسد. وهذا ما عبَّر عنه في ما وراء الخير والشَّر، من خلال مفاد قوله: "لا أكتب باليد فقط. قدمي هي الأخرى تريد أن تمارس الكتابة أيضًا. شديدة، حرَّة ومقدامة. تبدأ الجري تارة عبر الحقول، تارة فوق الورقة"[44]. فهل تؤكِّد حركيَّة الجسد النَّشيطة عنفوان الفكرة والكلمة المكتوبة في آن؟ وكيف للعقل الفلسفي ألّا يرى ضيرًا في اشتقاق الفلسفي من صميم باطن الوضع البشري القاسي والمحتبس أحيانًا؟

إذا كان نيتشه يشدِّد على قيمة القراءة والكتابة في أكثر من موضع[45]، فهل يعني ذلك، بحسب قراءة تأويليَّة، أنَّه "عاش حالة عالية من القلق والعزم جعلته يصل بفكره إلى كتابة تمزج الحكمة الهادئة للمنطق بالجموح الهادر المشاكس للشِّعر"[46]؟ وإلى أيّ درجةٍ يرفع نيتشه مستوى الكتابة؟ وبأي معنى "تنجت هذه الكتابة الإبداعيَّة عن حالته تلك التي عبَّر عنها في هذه الشَّذرة العظيمة: "ما من أحدٍ قادر على رفع سماء جديدة إلّا من جحيمه الخاص"[47]؟ وما الرِّهان الفلسفي المرفوع إلى أفق السَّماء؟ ومن أين للفكر بالنَّظر إليه من أسفل الأرض؟

إنَّ ما شكَّل طوقًا يثير حفيظة نيتشه الفلسفيَّة، خاصَّةً في مجال القيم الأخلاقيَّة، هو أنَّ الفلسفة لم تنتج القَدْرَ اللّازم من الفلاسفة ذوي الجرأة العالية، حتى يُقْدموا على المخاطرة بالنَّظر والقول والكتابة في ما لا يفكَّر فيه عادةً، وفي ما لا يجنح العقل الفلسفي إليه في مألوف نتاجاته الفكريَّة. وفي هذا

---

(44) فريدريك نيتشه، ما وراء الخير والشَّر (نصوص)، ترجمة محمد عضيمة (بيروت: دار الكنوز الأدبية، 1999)، فقرة 26، ص 114.

(45) وضع نيتشه مخطَّطًا مفصَّلًا للقراءة والكتابة. وهما، بحسبه، فنَّان من جملة الفنون. وظلَّت عظمة الأسلوب مثلما يميِّز الرَّديء من الجيِّد في هذا المقام. يُنظر بشأن جودة هذين الفنَّين هذا النَّص من الكتابات المخلَّفة:

Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome II, vol. I, Considérations inactuelles I et II: David Strauss, l'apôtre et l'écrivain, De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie; Fragments posthumes: Été 1872-Hiver 1873-1874*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Pierre Rusch (trad.) (Paris: Gallimard, 1990), [26=U[5b], p. 323.

(46) شعير، ص 133.

(47) المرجع نفسه.

المقام من الكشف عن ندرة الفلسفي المهيب، يرى نيتشه أن "من النّادر أن تنتج البشريّة كتابًا جيّدًا تكون فيه أنشودة الحقيقة والبطولة الفلسفيّة مغمورة بالحرّيّة الشّجاعة. ومع ذلك، فإنّ استمرار هذا الكتاب أو تلفه ووقوعه في النسيان خاضع للصُّدف البائسة، لانغلاق الأفكار المفاجئ، لتشنُّجات وتعارضات يحكمها التطيُّر. إنّ استمراره خاضع حتى في نهاية المطاف ليد أرهقتها الكتابة أو للدّيدان وللمطر"[48].

لو اتخذنا المقروء من الأفكار الفلسفيّة النيتشوية، لَما تبيّنًا يُسر فهمها وهضمها، وحتى حفظها أحيانًا؛ فالاختصار في الكتابة وحكمة العقل في تكثيف الفكرة وحزمها بالبلاغة والمجاز، كلُّ ذلك يجعلها، في معظم الأحيان، غير قابلة للنسيان. ثُمّ إنّ من حكمة أسلوب نيتشه وفن الكتابة لديه أنّه يتيسَّر لنا، أحيانًا، استئناف النَّظر في ما تعاطينا معه من نصوص وأفكار، فنعيد بسطها وتحليلها وتأوُّلها على غير ما سبق. وبهذا الاعتبار، يمكن القول إنّه "يُظهِرُ بكتابته الشّذريّة المتكاملة الخصائص (التكثيف القوي، والإيماض للفكرة/ المضمون، والخفّة الشّعريّة الباردة للشّكل) أهمّ مثال وأفضله[49] على الفلاسفة الذين نجحوا بقوّة في إنتاج هذا التّفاعل بكتابة تقوم على اللّامنطق واللّاخيال، في مغامرة من أهم المغامرات الفكريّة الإنسانيّة حاول فيها أن يكامل بين المتناقضين دون جدل، من خلال لغة صلبة، لكن جامحة، هزّ وخلخل بها الأفكار الدغمائية"[50]. أليس ما يطاول الوثوقية الفكريّة للآخرين من رجّةٍ هو أيضًا نقد جذري لا يقوى عليه إلّا بعض الفلسفات؟

يبدو أنّ حميميّة المكتوب في نسبته إلى الذّات الكاتبة هي ما يؤصِّل صورةً للفكر وفنًّا للكتابة؛ فمن المؤكّد أنّ كتابة الفيلسوف بعصبه ودمه هي من أصالة الرّباط الوثيق بين مَنْ كتب وما كُتِبَ. ومن ثمّ، فإنّ "مَنْ يكتب دمًا

(48) نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي، ص 44-45.
(49) الصحيح: أهم الأمثلة وأفضلها (الناشر)
(50) شعيو، ص 133.

وأحكامًا لا يريد أنْ يُقرأ، بل أن يُحفظ عن ظهر قلب"[51]. لكن، هل تستظهر القلوب غير ما أبصرت العين وسمعت الأذن وحَلَمَ به الفكر قِراءةً، فَنُضْرَةً للحياة واعتزازًا بها؟ في الواقع، تجسّد الكتابة الفلسفيّة النيتشوية في عنصر الحياة التي احتوت، فعبّرت عنه بما يلزم من أدب الحكمة. وعلى سبيل المثال، يرى أندريه كلير أنَّ "محتوى الجنيالوجيا يُقرأُ كتعبير عن فنٍّ معيَّن في الكتابة، الذي هو نفسه رابطة معيَّنة بالحياة"[52].

ثم يعود بنا نيتشه إلى ما كانت عليه تجربة التفكير في بواكيرها الفلسفيّة الأولى من ألفة مع الحياة، ومع بساطةِ المعيش لدى الفيلسوف. ومن ثَمَّ، فإنَّ "أوّل فيلسوف كتب لدى القدامى، أنكسيمندريس، إنَّما كتب كما سيكتب بالتَّحديد الفيلسوف الحقيقي، نظرًا لأنَّ الملزمات الخارجيَّة لم تحرمه لا من الموضوعيَّة ولا من البساطة"[53].

إنَّ استفحال الرداءة هو ما يستقبحه نيتشه جماليًا ويُنكِره إتيقيًا ويدحضه نقديًّا. وهذا ما يمكن استنتاجه من قوله: "ليس حقدي، بل قرفي هو الذي يلتهم حياتي بنهم! آه، لقد غدا العقل بدوره مملًّا بالنسبة إليّ منذ أن وجدت الرعاع أيضا ذات عقول!؟"[54]. فهل يكون درء نيتشه للمفاسدِ عن الحياة والفكر وجماليَّة الكلمة الفلسفيَّة هو الذي يخصُّه بالتفريد، قياسًا بالمتحمِّسين لبناء الأنساق، وناسِبِي النَّظريات المزيَّفة، أحيانًا، إلى قواهم الفكريَّة الذَّاتيَّة؟ من الصحيح أنَّ "بإمكان الكتابة أنْ تَظْهَرَ باديءَ ذي بدء مجرَّد معيش"[55]، غير أنَّ عمق النَّص وما اختزن من أفكارٍ متينةٍ هما ما يجعلان "نيتشه يمثِّل نمطًا فريدًا من المفكِّرين والكتَّاب، فنجد متعة في الرُّجوع إليه من آن لآخر"[56]. فما صورة الحياة المعظَّمة في تفكيرٍ إتيقي كالذي أسَّسته الفلسفة النَّقديَّة مع نيتشه؟

---

(51) نيتشه، هكذا تكلَّم زرادشت، الكتاب الأوَّل، "عن القراءة والكتابة"، ص 66.

(52) André Clair, *Éthique et humanisme: Essai sur la modernité* (Paris: Cerf, 1989), p. 114.

(53) نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي، ص 50.

(54) نيتشه، هكذا تكلَّم زرادشت، الكتاب الثاني، "عن الرعاع"، ص 189.

(55) Kremer-Marietti, *Nietzsche*, p. 170.

(56) زكريا، ص 9.

ربّما تكون صورة الحياة المقاومة[57] من صورة فنّ الكتابة عينها؛ فهي ذات ألوانٍ واتجاهات متكثّرة. ينحو التفكير النيتشوي باتجاه حدّ صور الفكر على نحوٍ ما يكون عليه بالغُ العمق في الرؤية الفلسفيّة، والإبصار الحدسي لإشراقاتِ الحكمة الفلسفية[58]. نتيجة لذلك، فإنّ "تفكيره حدسي يعتمد الصُّور، إنّه تفكير يتمتّع بقدرة على ابتداع الرُّموز لا تصدَّق. وحِكَمُ نيتشه الشّديدة التّعبير إنّما تشبه حجارة مصقولة، بيد أنّها لا تظلُّ معزولة، بل تؤلِّف في تتابعها ضمن وحدة الكتاب كلًا فريدًا. لقد أصبح نيتشه سيّدًا في فنّ التّأليف"[59]. فما علامات فنّيّة الكتابة في نصّه الفلسفي؟

بات من المؤكّد، إذًا، تفرُّد الكتابة النيتشوية بوضع النّص النّاشز وهيئته في تاريخ الفلسفة. غير أنّ نيتشه ما انفكّ يؤكّد فرادة صلته بتاريخ الأفكار الفلسفيّة؛ حيث يقيم لفلسفته نَسَبًا مع جنسٍ مخصوص من الفلاسفة. وبناء عليه، تقيم الكتابة النيتشوية باعتبارها تأصيلاً فلسفيًا حادثًا في تاريخ هذا الفنّ في ما وراء منطق النّسق الذي تلبّس بمعظم الفلاسفة. ومن ثمّ، "فإنّ كتابة الاستعارة والشّذرات واعتبار هيراقليطس أقرب إليه من أرسطو يجعل نيتشه وفلسفته في وضع خاصّ في تاريخ الفلسفة، حتى أنّه يمكن لنا أن نتساءل إن كانت الكتابة النيتشوية هي حقًّا كتابة فلسفيّة وخاضعة لشروط النّص الفلسفي: الفلسفة كنسق والتّحليل المفهومي ومعالجة الإشكاليّات بصورة منطقيّة استدلاليّة؟"[60]. فما الذي يمجّه نيتشه في فلاسفة النّسق؟ إنّه النّهم المعرفي والإسراف في كثرة

(57) يُنظر علاقة المكتوب بالحياة وتَهْدِيدِها في المقطع التالي: "إذ يناضل الكاتب ضدّ نفسه، يناضل ضدّ الآخرين". بردو، نيتشه مفكّرًا، ص 103. وكذلك ص 104: "بيد أن لأجل أن يكون المرء كاتبًا، لا يكفّ عن أن يكون إنسان الحياة اليوميّة. إنّ العيش مع الغير، في حين أنّ المرء قادر بقوّة الفكر وحدها أن يحفّز طبائع بسيطة أو معقّدة، سعيدة أو متألّمة، إنّما يتطلّب إعادة تكيّف في كلّ مرّة".

(58) Voir: Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VI: Ainsi parlait Zarathoustra: Un livre qui est pour tous et qui n'est pour personne*, Giogio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Maurice De Gandillac (trad.) (Paris: Gallimard, 2004), "Le chant de la danse", pp. 125-127.

(59) المصدر نفسه، ص 9.

(60) رجاة العتيري مرزوق، "الكتابة النيتشوية والفلسفة"، المجلّة التونسيّة للدراسات الفلسفيّة، العددان 28–29 (2001)، ص 67.

الكتابة، كما لو كانت هذه الأخيرة امتهانًا لحرفةٍ لا تحدُّها ضوابط الأسلوب والتفكير النَّقدي-الذَّاتي.

وفي هذا السياق، يذكُرنا نيتشه بسنيكا قائلًا: "هذا الوغد يكتب ويعيد الكتابة بحكمة بغيضة، كما لو كان همُّه أن يكتب أبدًا، وأن يتفلسف من ثمَّ"[61]. إضافة إلى ذلك، يدين نيتشه أولئك الذين يزعمون تعلُّم التفكير وتعليمه تحت سقف ضوابط المؤسَّسة التعليميَّة غير المستقلَّة، لأنَّ "تعلُّم التَّفكير: في مدارسنا، ليس لدينا قطُّ أدنى فكرة عمَّا هو. وحتى في الجامعات، وصولًا إلى بعضٍ من أكبر علماء الفلاسفة، فالمنطق بدأ يتلاشى، بوصفه نظريَّة، بوصفه ممارسة، بوصفه تقنية"[62]. فما التقنيات الأنسب لتعلُّم التفكير في منظور إتيقاه؟

يدرج نيتشه إيقاعًا فلسفيًّا مستحدثًا، حيث يشغِّل مقولة فنِّيَّة على سبيل اللُّزوم الفلسفي لتأمين سلامة تعلُّم التَّفكير. وهذه المقولة-التقنية، أو هذا الفن، هو الرقص. أليس الرقص حركةً معزِّزَةً لقوى الجسد النَّشيطة والمتحلِّلة من ضوابط الرَّصانة الأخلاقيَّة المعهودة في آداب الجمهور والعوام؟ وهل تنعم الإنسانيَّة في عصر الحداثة بما يكفي من حُسْنِ التنشئة الثقافيَّة والاجتماعيَّة لتؤهِّل نفسها حقًّا لتعاطي تجربة التفكير؟ إنَّ الرقص لازمة لفنِّ الكتابة وإتيقا التَّفكير وعتبةٌ لإمكانهما؛ ففي المقام الأوَّل، يحدِّد نيتشه ما يعوز الألمان من تقنيات الكتابة، لأنَّ "ليس بوسعنا إقصاء الرقص في تربية مرهفة، تحت كلِّ أشكاله: أن نحسن الرقص بالأرجل، بالأفكار، بالكلمات. هل نحتاج علاوة على ذلك إلى القول إنَّه يجب علينا أيضًا معرفة الرقص بالقلم - وعلينا تعلُّم الكتابة؟ ولكن، بوصولي هنا، سأكون ملغزًا تمامًا للقرَّاء الألمان"[63].

---

(61) نيتشه، العلم الجذل، "مزح، حيلة وانتقام"، فقرة 34، ص 21.

(62) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner*, "Ce qui manque aux Allemands", § 7, p. 106.

(63) Ibid., p. 107.

أمّا في المقام الثّاني، فـ"علينا تعلُّم التّفكير مثل تعلُّمنا الرقص، مثل نوع مخصوص من الرقص"[64]. فما الفضائل الفلسفيّة بالنظر إلى خفّةِ روح التّفكير النّقدي ومرونته؟ وإذا كان الرقص من قَبِيلِ الاستمتاع بالحياتي، فهل يكون فكر الرّاقص فضاءً أنسب لتناغم الحياة والفكر؟

ثالثًا: الحياة والفكر

يتمثّل اعتراض نيتشه، أساسًا، على معظم الأنساق في تاريخ الفلسفة من جهة كونها شديدة الإعراض عمّا هو حياتي[65]. فهل يستوفي التفكير المجرّد حقيقة التفلسف؟ وهل التفكير ترفٌ عقليٌّ لا رابطة له بالحياتي؟ بل هل ثمّة فلسفة تقوى على التنكُّر لتواشج الحياة والفكر؟

يرى نيتشه أنَّ جدّة الحياة من جدّة الفكر، وأنَّ خطأ هذا من خطأ تلك. وفي الواقع، إنَّ فلسفة الحياة النيتشوية تؤسّس لغرس الفكر في الحياة وترجمة الحياة في الفكر. وهذه واحديّة أسّستها فلسفة نيتشه تبعًا لتناسب الحياة والفكر وتصاهرهما في ما وراء الخير والشّر. أمّا فنُّ التأسيس هذا، فقد تملّكه الفيلسوف بأدوات النّقد. وفي ما يخصُّ الذّات المتفلسفة، "ينبغي تعلُّم الرُّؤية، ينبغي تعلُّم التّفكير، ينبغي تعلُّم الكلام والكتابة: إنَّ هدف هذه الفنون الثّلاثة هو ثقافة نقيّة [...] ههنا[66] المدرسة الإعداديّة الفرعيّة لحياة الفكر: عدم الانفعال مباشرة لكلِّ إغراء، لكن معرفة لعب بالغرائز التي تحفظ وتعزل"[67].

---

(64) Ibid., p. 106.

(65) يُنظر، على سبيل المثال، هذا النص: "استقرأ نيتشه في تاريخ الفلسفة النوازع التي كُتب لها أن تتفلسف منذ سقراط إلى عصره - باستثناء حقبة الفلاسفة لعهد ما قبل سقراط - لم تكن هي النوازع الحاثّة على الحياة، وإنّما كانت النوازع القديمة نعني النوازع المعرضة عن الحياة المزرية بها، هي التي تفلسف". محمّد الشيخ، نقد الحداثة في فكر نيتشه (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2008)، ص 212.

(66) الصحيح: ههنا. (الناشر)

(67) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner*, "Ce qui manque aux Allemands", § 6.

يرى نيتشه أنْ ليس كلُّ النَّاس يحدوهم العزم على تدبُّر شؤون الفكر والحياة في فضاءٍ من الرِّفعة الإتيقيّة، والاعتراف بفضل النَّقد على نماء العقل. وقد لاحظ في معظم النَّاس تلهِّيًا بأنانيتهم التي تعكس عجزهم عن مغالبة النَّفس والاعوجاج الفكري.

في العادة، تتمكَّن من بعض الناس نزعةُ العناد الفكري غير المؤسَّس، فيخلطون بين المعيار والفعل كما بين محبة الإنسانية والقسوة عليها بالفكر. غير أنَّ علينا حمل محبَّة التفكير والحياة ذات المعنى والإنسانية المتسامية بأدبها الرفيع، على معنى إتيقا فلسفية. ولهذه الأخيرة ألّا تغفل لحظة دفاعها عن الإنساني عمَّا هو قائم في الواقع بين معادن بشرية متنوِّعة[68].

إنَّ تعديم الحياة وتسفيه ذائقة الشُّعور بالعظيم هما من عمل الفكر المجرَّد. وسواء أكان رأي الحكمة الشَّعبيَّة أم فكر الحكمة الفلسفيَّة، فإنَّ ما يستتبع عزل الفكر عن مشاغل الحياة هو هجران الفلسفة للفعل المقاوِم. لذلك، كلَّما كانت الفلسفة أكثر اهتمامًا بالحياتي تعافى الفكر تبعًا لذلك.

كان نيتشه نفسه ينحو بحياته أسلوبًا فاخرًا تبعًا لذوق جمالي ورؤية إتيقيّة للحياة. ولقد قيل إنَّ "في طريقة حياته وتفكيره بطولة نقيّة ورصينة"[69]؛ فالتفلسف في رحاب الحياة يعزِّز فيه الإقدام على الحياة بالفكر واستخلاص الفكرة الفلسفيّة من صميم الحياة. لذلك، كان خصمًا فلسفيًّا لأولئك الذين يكتفون بالتَّفكير جلوسًا؛ ذلك أنَّ "المفكِّر الجالس إلى طاولته للعمل، وكأنَّه

---

(68) يُنظر في هذا الغرض قول نيتشه: "وإذا ركَّز المرء انتباهه أساسًا، على الاستثناءات، أعني على المواهب الكبرى وذوي الأنفس النقية، وإذا جعل من نشأتهم مقياسًا للغاية التي يمضي إليها تطوُّر الإنسانيّة، وابتهج بما ينجزونه من عمل، فإنّه سيؤمن تبعًا لذلك بقيمة الحياة، لا لشيء إلا لأنّه يهمل في ذلك بقية الناس: أي أنّه يفكِّر بطريقة غير سليمة. وسيكون الأمر كذلك عندما يولي المرء انتباهه إلى الإنسانيّة في مجملها، لكنّه لا يقرُّ إلّا بنوعٍ واحد من الغرائز لديها، تلك الأقل أنانية، ويبرِّرها مقارنة بغيرها؛ عندها يغدو بإمكانه أن يغتذي مجدَّدًا شيئًا من الأمل في الإنسانية عامّة، وأن يؤمن بالتالي بقيمة الحياة، وذلك لخطأ في التفكير هذه المرّة أيضًا. وسواء تصرَّف الإنسان على هذا النحو أو ذاك؛ فإنّه يظلُّ في كلِّ الأحوال استثناء بين الناس بتصرُّفه ذلك". فريدريك نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته: كتاب للمفكرين الأحرار، الكتاب الأوّل، ترجمة علي مصباح (بيروت/ بغداد: منشورات الجمل، 2014)، فقرة 33، ص 53-54.

(69) Félicien Challaye, *Nietzsche, les philosophes* (Paris: Mellottée, 1950), p. 90.

منبتٌ عن جسده، نفس النوع من المثال الزهدي الذي يزدريه نيتشه. إنَّ الفعل العدمي بالكامل هو الذي يُعْدِمُ قيمة الحياة، يبخسها، ويقابلها بشيء ما أفضل، عالَم آخر غير العالَم الذي نقيم فيه، عالَم ما فوق حسّي"[70]. فإذا كان بعض التقاليد الفلسفيّة قد انتهى إلى بخس عالَم المحسوسات والحواس، فينبغي، تبعًا لذلك، ألّا يُسمَح للغريزة المعرفيّة (وعادةً تكون هوجاء) بأن تتعالى على الحياة لتقيم قُبالة المحسوس منها. فأيُّ غُنم فلسفي يحصّله الفكر إنْ تمكّن من نحتِ فضاءٍ يتناظر فيه فكر الحياة مع حياة الفكر؟

إن فضيلة ذلك الفلسفيّة تكمن في تهيئة الفيلسوف بحمله ذاك أسبابَ الخلق والإنشاء في الفكر والحياة سُوًى. وعلى هذا الأساس من البناء الفلسفي، "أكمل نيتشه تفكيره ضمن السّياق عينه، فمجّد الغريزة المتجذّرة في الحياة؛ فالغريزة عنده هي القدرة اللّامتناهية على التجدُّدِ ومخزن القوى الخلّاقة والوحي والحماس"[71]. وما يعصف بواحديّة الحياة والفكر غير تبرُّم الفيلسوف ما إن تَمْثُلَ له اقتدارات الفكر والبناء في فلسفة الفعل لديه. ومن شأنِ هذا أن يؤدّي إلى عروج للفكر بالحياة في ما يتخطّى الحياة الحق. لذا، توجّب على الفيلسوف درء شبهةِ الإيمان بمفعولٍ للفلسفة من درجةٍ ثانية؛ درجة ما بعد قضاء الحياة عينه. وفي هذا المقام، يضرب نيتشه مثلًا من الفلسفة الرّواقيّة، ثمّ يعارضه بما يمكن أن تكون عليه الفلسفة الحقّ، الفلسفة المتطلّعة إلى الألفة مع الحياة. ومن ثمّ، فإنّ "ما حصل قديمًا للرّواقيين يحصل اليوم أيضًا، ما إن تبدأ فلسفة ما بالإيمان بذاتها حتى تخلق العالم أبدًا على صورتها، ولا يمكن لها أنْ تفعل غير ذلك؛ فالفلسفة هي تلك الغريزة الطاغية عينها، هي إرادة القدرة وخلق العالَمْ والعلّة الأولى causa prima الأكثر روحيّة"[72]. فما دور التجربة الفلسفيّة المتفرّدة بقيمها، والمتوحّدة بجماليّة أسلوبها، وإتيقا تفكيرها؟

---

(70) Dollé, "Seules les pensées," p. 39.

(71) روني إيلي ألفا، موسوعة أعلام الفلسفة: العرب والأجانب، تقديم شارل حلو، مراجعة جورج نخل، ج 2 (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1992)، ص 514.

(72) فريدريك نيتشه، "في تحكيمات الفلاسفة"، في: فريدريك نيتشه، ما وراء الخير والشّر: تباشير فلسفة للمستقبل، ترجمة جيزيلا فالور حجّار، مراجعة موسى وهبة (بيروت: دار الفارابي؛ بئر مراد رايس، الجزائر: المؤسّسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، 2003)، فقرة 9، ص 30.

ليس الفلسفي، إذًا، في منظور فلسفة الحياة النيتشوية، تجريدًا للحياتي المعيش، أو اجتثاثًا للفكر من منابت نشأته؛ فمنتهى غرض الفلسفي هو كيف يمكن أهليّة الفكر المحصَّن بحسّه النّقدي تجاوز خطيئة هجران التجربة الحياتيّة. ومن ثَمّ، "لا يعني التفلسف تكوينًا لـ"نسق فلسفي" دونما ارتباط بتجربته الفرديّة، وإنّما بما لا يمكن تجاوزه للبرهنة على ما نحن عليه، على ما نأمله، أو نعيد الشّكّ بشأنه، على ما نريد"[73].

إنّ الاستشكال الفلسفي الحق في هذا السياق هو جنس التوجّه في التفكير ومعدن الشّعور بالحياة في حضن الفكر الحر. وتبعًا لذلك، فإنّ المهمّة الفلسفيّة الإتيقيّة هي تحلُّل الفيلسوف ممّا في الحياة من سقط ورداءة؛ فالفيلسوف النّافذ هو الذي يفرز القيم المعطاة في حياته التي يشاركه فيها غيره. بناءً على ذلك، فإنّ ما اقتدرت عليه الأفكار الإتيقيّة لدى نيتشه هو جعل الحياة أثرًا فنّيًا يُعاش، وله مقاسه ومقاييسه وأوتاره وإيقاعاته.

تخْبِرُ بعض الآثار في سيرة نيتشه الذّاتية أنّه كان مبسّطًا للحياتي، ومترفّعًا في آنٍ عمّا فيه من انحطاط؛ فالعنصر الرّفيع بجماليته وإتيقاه "لا ينفصل عن حياة المفكّر، وبما هو تعبير أساسي عن هذه الحياة، فإنّ تفكير نيتشه يتمظهر كأثر فنّي"[74]. فهل يعني ذلك أنّ الفكر المعبّأ بأنفاس الإتيقا وحسّ النّقد يتدبّر بغيّة اللّبيب الشّأن الحياتي؟ وكيف تنشأ بذلك فلسفة الفعل لدى نيتشه؟ وكيف "كان الفكر يوجّه حياة نيتشه"[75]؟ لم يكن الفكر في ما قدّر زرادشت شأنًا من شؤون العقل الكسول المتهاون بأسباب الحياة ومحبّتها.

كان زرادشت فعّالًا في الحياة بالفكر، فلا يُنْبِرُ التّفكير لديه إذا لقي الحياة. غير أنّه كان يتخيّر العروج بالفكر إلى ما وراء فنوت الأوغاد وفصاحة جنائزهم الفكريّة. ويحدّد نيتشه موطن الفكر الحرّ الفاعل في الحياة على النحو الذي تكلّم بشأنه زرادشت. ومفاده: "صيف في الأعالي مع نبع طريّ وسكينة سعيدة:

(73) André Simha, *Nietzsche*, pour connaître (Paris: Bordas, 1988), p. 7.

(74) Ibid., p. 5.

(75) يسري إبراهيم، نيتشه عدوّ المسيح (القاهرة: سينا للنشر، 1990)، ص 16.

تعالوا، أي أصدقائي كي تغدو السكينة أكثر سعادة! فهذه هي أعالينا وموطننا: بالغٌ العلوّ مسكنُنا، وطريقه وعرٌ على الملوّثين وعلى لهفة أطماعهم"[76]. يقسو الفكر ويغلظ على ما في الحياة من صلف. وعلامة ذلك أنَّ "حياة نيتشه لم تكن هي التي تقود تفكيره، بل كان تفكيره هو الذي يقود حياته"[77]. لهذا الاعتبار، يكون المفكّر مشرِّعًا، وهو مَنْ يقود الحياة في الوجهة التي تجعل منها حياةً متعالية، وذلك هو مبتغى الحياة من المعارف.

رابعًا: في نسبةِ غريزة المعرفة إلى الحياة

من المعهود لدى بعض الفلاسفة، ومنهم - على وجه الخصوص - أهل الفكر النَّسقي والعاملون في حقل الفكر بمقاييس التَّقدير الإبستيمولوجي، أن تكون المعارف[78] حصيلة علاقة مجرَّدة بين ذاتٍ عارفة وموضوعِ معرفة. وهذا ما يسحبونه عمومًا على المعارف المسمَّاة موضوعيَّة. غير أنَّ المعرفة تتنزَّل في ميزان الفكر النَّقدي النيتشوي وإتيقاه ضمن أفقٍ مغاير من النَّظر. فما هذا الأفق؟ إنَّه ما بمَواطنه تؤسِّس الفلسفة، وعلى نحوِ ما ينبغي التأسيس النَّظري، رابطة بين المعرفي والحياتي، ومستطاعها خدمة الحياة والمعرفة بعضهما لبعض سويَّةً. وبناءً "على ذلك، 'فقوَّة' المعرفة لا تكون في مدى حقيقتها، بل في قِدَمِهَا، ومدى تغلغلها فينا، وطبيعتها بوصفها شرطًا من شروط الحياة. وحيثما بدت الحياة والمعرفة في تعارض، لم ينشب أي صراع جدِّي: فهنا يعدُّ الإنكار والشكُّ ضربًا من الجنون"[79].

في سياق فلسفة التساوق بين الإتيقي والنَّقدي الجذري، تستحيل صورة المعرفة مع نيتشه إلى شرط إمكان ذاتها. وفي منطق التحايث هذا، فإنَّ "المعرفة

---

(76) نيتشه، هكذا تكلَّم زرادشت، الكتاب الثاني، "عن الرعاع"، ص 191.

(77) زكريا، ص 20.

(78) يُنظر: عبد الرزَّاق بلعقروز، المعرفة والارتياب: المساءلة الارتيابية لقيمة المعرفة عند نيتشه وامتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر (بيروت: منتدى المعارف، 2013)، ص 14-15.

(79) فريدريك نيتشه، "أصل المعرفة"، العلم المرح، الكتاب الثالث، فقرة 110، ورد في: زكريا، ص 156.

تبني نفسها بنفسها: إنّها بنّاءة وتبني"[80]. فكيف للمعرفة ألّا تندفع مستقبلًا، متوسّعةً بحثًا عن الحقيقة؟ وكيف أَوْهَمَ وثنُ الحقيقةِ الفلاسفةَ بهجرانِ المعرفة للحياة؟ بل، هل توجد حقيقة مفارقة للحياتي؟ كيفما قلّبنا وجوه الحياتي التناسب بين والمعرفي، فإن المفترض هو أنّ كلّ ما ينتجه الإنسان هو لأجل عُلُوِّه ورفعة الحياة. إلّا أنّ شيوع نزعة ترفُّع بعض الفلاسفة عن الاختلاطِ بالشُّؤون العمليّة، هو الذي تستند إليه المعرفة فتُنَبِّرُ عن الحياة.

يُثبت منطق التساوق الفلسفي بين مفاعيل المعرفة وموازين الحياة هذه الحقيقةَ: إشباع غريزة المعرفة كامن في إقبالها على الحياة. ويشدد نيتشه على تناغم مفعولَيْ الحياة والمعرفة في المدار ذاته من احتضان الفلسفي لهما، فيقول: "إنَّه الوهم، اللّاحقيقة هي التي تخدع غريزة المعرفة ولا تشبعها إلّا مؤقّتًا. ولا تُرَدُّ قيمة الفلسفة في هذا الإشباع إلى مدار المعرفة وإنّما إلى مدار الحياة"[81].

يقضي وثاق الرّابطة بين الحياة والمعرفة بلزوم تصوُّرهما على نحوٍ ما يكون التشريط المتبادل بينهما أساسًا لبناء الفكر النّقدي، لأنّ الاقتران الضّروري الذي تؤسّسه الفلسفة النيتشوية هو ما يجعل من العلاقة بينهما علاقة وَهْب. فمن هنا يكون عطاء المعرفة للحياة شموخها جوهر التّفكير الإتيقي. وعلى هذا الأساس، "أصبحت المعرفة قطعة من الحياة ذاتها، ولمّا كانت هي ذاتها حياة، فقد غدت قوّة دائمة النموّ، حتى انتهى الأمر إلى تصادم المعارف وتلك الأخطاء الأساسيّة القديمة، ما دامت كلٌّ منهما حياة، وكلٌّ منهما قوّةً، وكلٌّ منهما تمثَّل في الإنسان عينه"[82]. يترتَّب، إذًا، عمّا سبق بيانه أنّ الإنسان الإتيقي والنّاقد[83] هو مَنْ تنصهر في كيانه صورَتَا المعرفة والحياة.

---

(80) Christian Descamps, "L'instinct," dans: *Nietzsche aujourd'hui?, tome 2: Passion*, colloque international de Cerisy-la-salle en Juillet 1972 (Paris: Union générale d'éditions, 1973), p. 413.

(81) Friedrich Nietzsche, *Le Livre du philosophe: Études théorétiques*, Angèle Kremer-Marietti (trad., int. et notes) (Paris: Garnier Flammarion, 1991), § 48, p. 54.

(82) نيتشه، "أصل المعرفة"، العلم المرح، الكتاب الثّالث، فقرة 110، ورد في: زكريا، ص 159.

(83) إنسان الرّفعة من أهل أرستقراطيّة الفكر والأخلاق.

لم يكتشف نيتشه حقيقة المعرفة في صيغها الكلاسيكيّة، بما هي "غريزة معرفة مَسودة بالمخيّلة في حضارة شعب مّا"[84]، فحسب، وإنّما اكتشف أيضًا خطيئة بعض الفلاسفة الذين توهّموا استقلاليّة النّظريّة الفكريّة عن الممارسة الحياتيّة. ومن منظور إتيقي، وحيثما تحتاج فلسفة القيم إلى نقدِ الأخلاق، كان على نيتشه كشف المحجوب من حقائق المعارف. وقد كانت بعض المعارف مسكونة بشيءٍ من مقولات أخلاق الخير والشّر. لذلك، يقتضي تفعيل الإتيقا الفلسفيّة الخادمة للحياة أنْ "يُشْتَرَطَ في نقد الأخلاق أصلًا إدراك الترابط بين النظريّة والممارسة الحياتيّة. لقد فهم نيتشه أنّ مقاييس المعرفة ليست مستقلّة مبدئيًا عن مقاييس الممارسة، وأنّه ثمّة علاقة متلازمة"[85]. فالأساسي، إذًا، ليس الوضوح والتميز، وإنّما إقامة الاختلاف؛ ذلك أن "النّقد النيتشوي للمعرفة هو البنية التي تُبرِزُ أساسًا الاختلاف وليس التمييز الديكارتي"[86]. ثمّة، إذًا، ما ينبغي انتزاعه من مقاصد الفلاسفة، إنّه وثن الحقيقة.

لقد نزعت[87] فلسفة ما وراء الخير والشّر عن مفهوم الحقيقة كلّ غلالته؛ فبعد أن تمكّن من غواية معظم الفلاسفة، ستطاوله مفاعيل الإتيقا النّاقدة. وفي السياق ذاته، بيّن نيتشه ما قد يشكّل من حقائق المعارف خطرًا على الحياة، فاعتبر "غريزة الحقيقة، التي تعصف باللّحظة المعيشة في حدودها، تقتل اللّحظة الموالية. المعرفة تقصي الحياة"[88]. إنَّ من شأنِ هذا الإقصاء أن يُفْضي إلى

---

(84) Nietzsche, *Le Livre du philosophe*, § 61, p. 61.

(85) يورغين هابرماز، "حول نظريّة المعرفة عند نيتشه"، ترجمة فالور حجّار عن الأصل الألماني، الفكر العربي المعاصر، العددان 58-59 (تشرين الثاني/ نوفمبر-كانون الأول/ ديسمبر 1988)، ص 76. ورد هذا المقال في الأصل كفصل في كتابَيْن مختلفين: 1. مع كاوفمان، نيتشه: الفيلسوف السيكولوجي والمعادي للمسيح (برنستون، 1950). و2. في كتاب جماعي: فريدريك نيتشه: كتابات في النّظريّة المعرفيّة (فرانكفورت، 1968)، ص 237 وما بعدها. يُنظر التدقيق بهذا المقال، ص 74-83.

(86) Angèle Kremer-Marietti, *L'Homme et ses labyrinthes: Essai sur Friedrich Nietzsche*, Inédit (Paris: Union général d'édition, 1972), p. 113.

(87) يُنظر بداية تصدير كتاب نيتشه، ما وراء الخير والشّر، ص 17، والفصل الأوّل: "في تحكيمات الفلاسفة"، ص 21. وهو نقد ملحاح في حقيقة الأمر وصفّه لمزاعم بعض أهل الصناعة الفلسفيّة بشأنِ الحقيقة.

(88) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, tome II, vol 1, *Considérations inactuelles I et II*, 29 [31], p. 370.

تجريد المعرفة وموضعتها متعالية على الحياة. وربّما يُعزى ذلك، أساسًا، إلى ما يعوزُ الفلاسفة من حسٍّ نقديٍّ، ونَفَسٍ إتيقيٍّ لحظة التأسيس. فنسق الحقيقة الكلاسيكيّة هو بناية حقيقة الفكر النّقديّ في تواشجه والحياة الإتيقيّة. غير أنّ هذا يقتضي مبدئيًا من نيتشه تأكيد "أن تظهر أهمية المعرفة بالنسبة إلى الحياة على أرفع وأعظم ما يكون"[89].

إنّ ما تطلبه فلسفة ما وراء الخير والشّر هو أنّه "على الفيزيولوجيين أن يعيدوا النظر في حسبانهم غريزة الحفاظ على الذات بمنزلة الغريزة الأساسية للكائن العضوي؛ فالحي يريد، قبل كلّ شيء، أن تنطلق قوّته – الحياة نفسها إرادة للقدرة –: وليس الحفاظ على الذات سوى نتيجة غير مباشرة من نتائجها وأكثرها تكرارًا"[90].

أين تكمن المشروعيّة الفلسفيّة لهذا المطلب الفكري؟ لعلّ أهمّ ما كان نيتشه على وعي فلسفيٍّ عميق به هو ان ليس ثمة مستحثّات معرفيّة غريزيّة في الإنسان وفق الصيغة الأرسطية[91]. ولهذا الاعتبار الفلسفي فيمه النّقديّة لِمَنْ يعتزم التأسيس لمعرفة جديدة. يقول نيتشه: "لا أعتقد أن والدة الفلسفة هي 'غريزة للمعرفة'، بل إنّ غريزة أخرى استعملت المعرفة (أو سوء المعرفة) استعمالها للأداة وحسب، هنا كما في غير محل"[92]. فما هذا الميل الآخر الذي تحدّث عنه؟ إنّه ضرب آخر من الرّغبة في المحافظة على الإنساني والحياتي والطّبيعي والقيمي في ما وراء جوامد الفكر الكلاسيكي.

يكشف نيتشه عن وهم آخر في رؤى الفلاسفة؛ إنّه تخيُّل قوى معرفة ذات أثر متعالٍ على الحياة. إنّ ما يجعل من هذا الكشف وهمًا أنّه لا ينطلق من اعتبار المَعرفيِّ حالًا في الحياتي ومنغرسًا فيه. لذلك، يرى أنّ "كلّ الفلاسفة ينزعون

---

(89) نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، فقرة 6، ص 28.

(90) نيتشه، "في تحكيمات الفلاسفة"، فقرة 13، ص 37.

(91) يقول أرسطو: "كلّ النّاس ميّالون بطبعهم إلى المعرفة":
Aristote, *La Métaphysique*, tome 1, Jean Tricot (trad. & éd.), bibliothèque des textes philosophiques (Paris: Vrin, 1986), A 1, 980a 21, p. 2.

(92) نيتشه، "في تحكيمات الفلاسفة"، فقرة 6، ص 27.

غريزيًا إلى تخيّل وعي كلّيّ للمساهمة في الحياة وفي إرادة كلّ ما يتأتّى»[93].
فأيّ صورة للمعرفة يرتضيها الفكر النقدي؟ إنّها معرفة على صلة بإتيقا الفعل ورؤية الذات المتفلسفة لذاتها. وهذه الأخيرة ما عادت، بدورها، كيانًا مجزّءًا جاثمًا قبالة معارفه، وإنّما هي وإيّاها في المدار ذاته.

إن المعرفة المقبلة على الحياة هي ما يحتمل مصيرًا من الصّراعات والأعداء المحتملين وذوي الأفهام السّيّئة. غير أنّ المعرفة النيتشوية لا تكترث بارتكاسيّة الآخرين، بل تحرص على تعزيز شعورها بعنفوانها. وهذا ما عبّر عنه نيتشه حين رأى في "المعرفة نفسها، سواء كانت لآخرين، سرير راحة أو طريقًا لسرير راحة، أو ذهولًا أو بطالة، فإنّها بالنسبة إليّ عالَم المخاطر، كونٌ من الانتصارات حيث للمشاعر البطوليّة ميدانها وصالة احتفالاتها"[94]. إلّا أنّ الحياة تستحيل بدورها إلى خادمة للمعرفة؛ فليست الحياة الجذلى تجريدًا للمعارف وإنّما هي استيعاب لها.

تحتاج حقيقةُ المعرفةِ إلى الحياة لسعادتها وجذلها. وعندما تكون الحياة مطواعة للمعرفة الجذلى، يزداد أدبها ونقدها، لأنّ ما يؤسّسه نيتشه من معارف إنّما يتقوّم بمبدأ إدراك ما في الحياة من عمق تطاحن بين قوى إجلال الحياة وقوى إذلالها. فالمعرفة الحقّ هي الأكثر أهليّة للترجمة في هذا السياق. على هذا النحو، ينطلق نيتشه من قاعدة: "الحياة وسيلة للمعرفة"[95] ليعترف بأنّ متى تمكّنّ "هذا الشعور من القلب يمكن أن نعيش ليس فقط بشجاعة، ولكن أيضًا بسعادة"[96]. أمّا نتيجة ذلك، فهي "الضّحك بفرح! فَمَن الذي سيفقه، إذًا، أن يضحك جيّدًا، وأن يعيش جيّدًا، إذا لم يفقه في البدء الحرب والانتصار؟"[97].
نستنتج إذًا من تصوُّر نيتشه نسبة الحياة إلى المعرفة خلاصتين رئيسيتين:

---

(93) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome XIII: Fragments posthumes (Automne 1887 - Mars 1888)*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (Textes et variantes établis), Pierre Klossowski & Henri-Alexis Baatsch (trad.) (Paris: Gallimard, 2006), (249) 10 [137], p. 172.

(94) نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الرّابع، فقرة 324، ص 177.

(95) المرجع نفسه.

(96) المرجع نفسه. (بتصرّف)

(97) المرجع نفسه. (بتصرّف)

تتلخص الأولى في أن كلًا من المعرفة والحياة عماد للأخرى؛ فالمعرفة تخدم الحياة، وبالتوازي تكون الحياة وسيلة للمعرفة. ولا يُنظَرُ إلى هذه الرّابطة نظرة التعاقب الزّمني أو السّببي، وإنّما نظرة علاقة تحايث في الترحُّل والتصيُّر التاريخيَّين، ومن هنا وحدة المنبت وفكر المدينة وثقافتها. وفي هذا السياق، يضرب لنا نيتشه مثلًا فلاسفة الإغريق؛ فهُم رجال الحريّة والشّجاعة والتجاسر على الحياة بالمعرفة الجذلى. وبحسبه، فإنّ هؤلاء "جديرون بالإعجاب من حيث فنّهم في التّعلُّم بشكلٍ مفيدٍ، وعلينا أن نحذو حذوهم في التّعلُّم من جيراننا، واضعين المعرفة المكتسبة كدعامة في خدمة الحياة، وليس في خدمة المعرفة الموسوعيّة التي ننطلق منها لكي نتعالى على الجار"[98].

وتتلخص الأخرى في أن توفير الحياة لدى الإغريق يتلاءم مع السّيادة التي للذّات على المعرفة. وغرض انتساب كلٍّ من الحياة والمعرفة إلى الأخرى هو الحياة الرّضيّة بمقاييس الفكر الحرّ. وفي السياق النيتشوي ذاته، فإنّ "الإغريق قد تحكّموا بغريزتهم المعرفيّة، الشّرهة بحدّ ذاتها، بفضل الاحترام الذي كانوا يكنُّونه للحياة، وبفضل حاجتهم النّموذجيّة إلى الحياة ... ذلك أنّهم كانوا يريدون المباشرة لتوّهم بعيش ما يتعلّمون. إنّ الإغريق قد تفلسفوا أيضًا بكونهم رجالًا حضاريين ومن أجل الحضارة"[99]. فهل من البديهي أنّ كلَّ مَنْ ينتج معرفة يَهِبُ بالحياة وتعظيمها؟ أليس يُقْتَصَرُ العطاء للحياة على الحكمة الفلسفيّة؟ وكيف لعافية الحكمة الفلسفيّة تأمين حظوة الحياة ووقارها؟

خامسًا: إجلال الحياة من مستطاع الحكمة الفلسفيّة

إذا كان الإجلال هو ردُّ الاعتبار إلى حياة معظّمة وإكرامها، فإنّ ذلك لا يتجسّد إلّا في شخص فيلسوفٍ إتيقيٍّ قد تعلّم آداب الإكرام. وإذا كان التنكيل بالحياة في شخوص الآخرين هو السّلوك الأكثر شيوعًا لدى بعض المتفلسفة،

---

(98) نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي، ص 40.

(99) المرجع نفسه، ص 41.

فإنَّ هيبة الحياة لن تكون بدورها ممكنة. غير أنَّ إتيقا الحكمة الفلسفيّة تتوقّر على شروط توكيد حرمة الحياة وإكبار مقامها.

يعتبر زرادشت المحبّة وثاق الرّابطة التي للحكمة بالحياة، وموقفه يعبّر عنه بـ: "أنا لا أحبُّ في الأساس غير الحياة - والحق أقول لكم، إنّني لا أحبُّها أكثر ممّا أفعل عندما أكون حاقدًا عليها! لكن، أن أكون لطيفًا تجاه الحكمة، بل ولطيفًا أكثر ممّا ينبغي في أغلب الأحيان، فذلك إنّما لكونها تذكّرني كثيرًا بالحياة!"(100)؛ فمن حصافة العقل الفلسفي تدبيره أسباب حكمته بنفسه. ولا تتعافى حكمة من هذا القبيل إلّا باستئصال أقنعة تحجب عن الحياة الحكمة، وتحول دون إشراقات الحكمة على الحياة. أمّا التعاطي مع الحكمة والحياة، فيتطلّب لبيًا طاهر القلب والسّريرة، خاليًا من الحقد والأمراض وأوثان العقل الحسابي. لذلك قال زرادشت: "عندما سألتني الحياة عن الحكمة أجبتها: هي الحكمة يشتهيها الإنسان بكلّ قوّته ولا يشبع منها. فهو يحدق فيها ليتبيّن وجهها من وراء القناع ويمدُّ أصابعه بين فرجات شباكها متسائلًا عن جمالها وما يدريه ما هو هذا الجمال"(101).

فهل أمّن عصر الحداثة وما بعدها مستطاعَ الحكمة الفلسفيّة تجاه الحياة؟ ألم يضطر نيتشه في اعترافٍ مليء بالحنين إلى الماضي إلى التذكير بمناقب أهل الحكمة من القدامى؟

يرى نيتشه، في مقارنة أجراها بين الكائن ممّا سلف من حضارة والمنعدم في ما خلف من أخرى، يرى نيتشه "أنَّ حُكْمَ هؤلاء الفلاسفة على الحياة وعلى الوجود بشكلٍ عام، هو حكم غنيٌّ بالمعاني بالنسبة إلى حكم راهن، نظرًا لأنَّ الحياة التي شهدوها كانت ذات امتلاء مفرط، ولأنَّ وحي المفكِّر عندهم لم يكن مضلِّلًا كما نراه عندنا مشتّتًا بين رغبة الحرّيّة والجمال والحياة المليئة بالعظمة، وغريزة الحقيقة التي يتمحور سؤالها الوحيد حول معرفة قيمة الحياة بشكلٍ عام"(102).

---

(100) نيتشه، هكذا تكلّم زرادشت، الكتاب الثاني، "أغنية المرقص"، ص 215.

(101) المرجع نفسه، ص 132.

(102) نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي، ص 42-43.

لكن، إذا كان عصر نيتشه ينتحب في ثقافته وفكره غياب الحكماء، فإنَّه يُقدِمُ في المقابل، وعلى شاكلة أولي العزم، على الحياة، فيجدها أكثر غنًى ووفرةً ووَهْبًا. وخلافًا لغيره، يغني نيتشه، فيقول: "لا، لَمْ تخيِّب أملي الحياة، كلُّ سنة أجدها أفضل، أشدَّ رغبة وأشدَّ غموضًا. منذ ذاك اليوم الذي جاءتني فيه محرِّرتي الكبرى، فكرة أنَّه يمكن للحياة أن تكون تجربة لأولئك الذين يسعون إلى المعرفة، وليست واجبًا، قدرًا، خداعًا!"[103]. تعمل الحكمة على استيفاء مهماتها تجاه الحياة بتجسيد وظيفتها في مراجعة صنافة القيم وتقديراتها.

غير أنَّ ما أُلحِقَ بعصر نيتشه وعصرنا من وهن قيمي لَيَتطَلَّبُ حقيقةً "قلب جميع القيم"، وفقًا لمطلب فلسفة ما وراء الخير والشَّر. وبناءً عليه، "لا تستقيم مهمَّة الفيلسوف مطلقًا في المعرفة، بل في تغيير تقدير القيم"[104]. فَمَنْ يقوى من الفلاسفة على تقبل هذه المهمَّة؟ يعود نيتشه كعادته في معظم الأحيان إلى ما كانت عليه صورة الحياة في منطوق الحكمة الفلسفيَّة لدى حكماء الإغريق. وتبعًا لذلك، "إذا فكَّرنا جيِّدًا مجمل حياة الشَّعب الإغريقي، فإنَّنا لن نجد سوى انعكاس هذه الصُّورة المنبثقة عن أسمى عباقرته وهي تقبع بألوان أكثر لمعانًا"[105]. وليست الإتيقا ما توفَّرت عليه حياة الإغريق فحسب، وإنَّما أيضًا مآثر زرادشت، وصور الفكر لديه تمثِّل هي الأخرى فكرًا منطلقًا للتَّعقُّل في الحياة. ولمَّا تحاور زرادشت مع الحياة في كيف السَّبيل إلى جمالها وإتيقيَّة حكمتها، فإنَّه تعاطى بذلك فعل التأسيس الفلسفي. على أنَّ فضاء الحياة الرَّحب هو حقل الحكمة وحصافة كلمتها. فمن شأنِ رفعةِ هذه الأخيرة أن تستشعر الحياة جذلًا ومسرَّةً ومعافاةً فكريَّة. ذلك ما نستخلصه من اعتراف زرادشت: "لمَّا قلت هذا الكلام للحياة ضحكت بمكر وأغمضت عينيها قائلة: "عمَّن تراك تتكلَّم في الحقيقة؟ عنِّي أنا، أليس كذلك؟". ولنفترض أنَّكَ على حقٍّ، فهل يُقال لي مثل هذا الكلام هكذا وجهًا لوجه؟! لكن، لتتكلَّم الآن عن

(103) نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الرابع، فقرة 324، ص 177.
(104) ستيبان أوديف، على دروب زرادشت، ترجمة فؤاد أيوب (بيروت/ دمشق: دار دمشق، 1983)، ص 65.
(105) نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي، ص 42.

حكمتك أيضًا!"[106]. فما شرط ألفة الحكمة والحياة؟ ألا يقتضي الأمر منقلبًا في الفكر؟

حتى يكون العقل الفلسفي "عقلًا خلّاقًا"، بحسب كريمر ماريتي، ينبغي "بادئ ذي بدء الاعتراف ضرورةً بأنّ الفكر هو أيضًا فعل"[107]. فما السّبيل إلى إحداث منقلب في صورة الفيلسوف الحكيم؟ تعتزم فلسفة الإتيقا النيتشوية صوغ صورةٍ جديدة للحكيم. ويكفي توقُّر تاريخ الفلسفة على مثل هذه الصُّورة في ما مضى، حتى تُبعث آفاق جديدة لميلاده. وإذا اتّضح أنّ الحياة الحقَّ سليلة الحكمة الفلسفيّة، وأنّ هذه الأخيرة سليلة إتيقا المدن الراسخة في التاريخ والمقدِّرة للفكر حقَّ قدره، فإنّ ما أنتجه حكماء الفلسفة السّابقون ما زال يمثِّل عتبةً لإمكان إجلال الحياة.

يعكس نحت الأنساق القديمة لشروط إكبار الحياة، في نظر نيتشه، مغرس الألفة بين الحكمة والحياة. ومن ثَمّ، فإنّ "هذه الأنساق تتضمَّن نقطة ما غير قابلة للدَّحض، نغمًا معيَّنًا ومسحة شخصيّة تسمح لنا بإعادة تركيب وجه الفيلسوف، كما يمكننا أن نستشفَّ من نبتة مّا في مكانٍ بعينه التربةَ التي أنبتتها. في أيّ حال، إنّ هذه الطّريقة الخاصّة في الحياة وفي تناول المسائل البشريّة سبق لها أن وُجدت، فهي إذًا ممكنة"[108]. فهل يعني ذلك إنتاج نيتشه سلفيّة فلسفيّة، أم يقصد توجيه إدانة إلى الفكر المعاصر جريرة عجزه عن توليد صورة بهية للحياة؟

إنّ ما يَسَطه التفكير النّقدي مع نيتشه من صورةٍ تقادمَ عهدها بشأن الحكمة والحياة، هو عينه المقارنة مع الرّاهن الواهن، وبناء عليه، قد يكون توجُّهًا إلى نقد الرّاهن؛ فبِمِثْل هذا الاعتبار الفلسفي يمكن فهم فقر المفكّر المعاصر مقارنةً بثراء غيره من أهل الملل السّالفة. أما في ما يتعلّق بما عاصره نيتشه، فإنّ

(106) نيتشه، هكذا تكلَّم زرادشت، الكتاب الثاني، ص 216.

(107) ولديها أيضًا بيان في الرّتق بين الفكرة والفعل الفلسفيّين. يُنظر أساسًا:

Angèle Kremer-Marietti, *La Raison créatrice: Moderne ou postmoderne* (Paris: Kimé, 1996), pp. 42-44.

(108) نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي، ص 37.

"المفكّر هو الآن ذلك الكائن الذي يتصارع فيه لأوّل مرّة ذلك الميل إلى الحقيقة مع تلك الأخطاء التي تحفظ الحياة، بعد أن "اتضح" أنّ الميل إلى الحقيقة هو ذاته ميل حافظ للحياة. والحقُّ أنّ كلّ أمر آخر ليغدو، بالقياس إلى أهميّة هذا الصّراع، غير ذي بال"[109].

يتبين، إذًا، أنّ معيار تقدير القيم كلها هو مدى استيفائها مطلب خدمة الحياة وتعيينه؛ فكلّ ما من شأنه أن يسدي إلى الحياة خدمةً ويهبها غُنْمًا هو من موجبات الاقتران الوثيق بين الحكمة والحياة؛ بل إنّ "الاعتقادات الواهمة هي، بحسب نيتشه، في خدمة غريزة الحياة"[110]. علاوة على ذلك، فإنّ ردّ الاعتبار إلى الحياة يقتضي إلى حدٍّ ما مغالبة النّفس السلفيّة للانعتاق من وهْم الافتتان بالماضي؛ فعلى الرّغم من إعجاب نيتشه المؤكّد بشعب الإغريق القديم، فإنّه مُبعِدٌ عن نفسه شبهة السّلفيّة التاريخيّة. وفي تصوُّره "أن مجمل الحياة الإنسانية غارقة عميقًا في الخطأ، وليس بمستطاع الفرد أن يخرجها من هذه البئر العميقة دون أن يرافق ذلك شعور من الأعماق بالكراهية تجاه ماضيه"[111]. لكن، أليس الماضي هو الآخر من الحياة ونَسَبها؟

من الصحيح أنّ الماضي زمن من أزمنة الحياة، ووزر من أوزارها التي قد لا تردُّ أحيانًا، إلّا أنّ استحالته بمفعول الصّيرورة إلى غير رجعةٍ تفي عنه الرّاهنيّة ودونما نفي لِحِمْلِه الثّقيل[112]؛ فالحياة هي الرّاهن المعيش في نظر الفكر النّقديّ الحيّ. ولعلّ هذا ما يعزّز في فلسفة نيتشه القبول حتى بالخطأ النّافع للحياة. وإذا كانت فلسفة "الما–وراء" لا تبالي بالخير والشّر، فإنّها لا تبالي بالمعنى ذاته بكلّ منطق ثنائيّ، ومنه الحقيقة والخطأ. لهذا الاعتبار،

---

(109) نيتشه، "أصل المعرفة"، العلم المرح، الكتاب الثّالث، فقرة 110، ورد في: زكرياء، ص 159.

(110) Robert Misrahi, *Qu'est-ce que l'éthique?: L'Ethique et le bonheur*, U. Philosophie (Paris: Armand Colin, 1997), p. 64.

(111) فريديريك نيتشه، "عن الأشياء الأولى والأخيرة"، في: نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، الفصل الأوّل، فقرة 34، ص 55.

(112) إنّ وجهًا من وجوه تراجيديا الرّاهن (نحن رهائن النّظام السّياسي لعالم اليوم)، متعيّن في هذا التقاطع بين المنصرم بلا عودة والحالّ بكلّ ثقله.

"ليست الحياة حجّة: لأنّه يمكن للخطأ أن يرتسم كشرط من شروط الحياة"[113]. وبناء عليه، إذا كانت الفلسفة حاضنة الحياة، فإنّ حياة الفكر النيتشوي تشهد بتساوقهما، ومن هنا منبت تساوق الإتيقي والنّقدي.

سادسًا: تساوق الإتيقي والنّقدي من تواشج الحياتي والفلسفي

ما المقصود بالتساوق بين الإتيقي والنّقدي؟ وكيف للفلسفي أن يؤمّن وحدتهما في رحاب الحياة؟

يفيد التساوق الحضور المتصاهر والتحايث بين صورتَيْ الإتيقا والنّقد؛ فوحدة مفعولهما داخل ذات الأفق من محايثة الفلسفي للحياتي. وليس القول بالتساوق، هنا، مجرّد تركيب لمفاهيم، وإنّما هو تناغم مفهومي وحضور مؤكّد في حركة التفكير الممتلئ بصورٍ للحياة رفيعة؛ إذ ثمّة "شيء واحد اتّفق عليه كلٌّ من كتبوا عن نيتشه، وأكّده، هو ذاته، في كتاباته، وأعني به أنّ فلسفته قد امتزجت بحياته، وأصبحت تكوّن قطعة منها، وأنّه يتفلسف بكيانه كلّه، وبوجوده الكامل، ولا يتفلسف نظريًّا، أو يفكّر في مشاكل تجريديّة جامدة فقدت صلتها بالحياة"[114]. ولا يعني ذلك حلول الفلسفة محلّ الحياة، أو ذوبان هوية إحداهما في الأخرى، وإنّما يعني هذا التساوق في حدّ ذاته أنّ طرفَيْ الحضور في تفاعلٍ ودونما فقدانٍ لخصوصية هذا أو ذاك.

على هذا النّحو "يمثّل نيتشه نوعًا فريدًا من الفلاسفة؛ نوعًا يجعل حياته في هويّة مع فكره، ويقضي على كلّ حدّ فاصل بينهما، ولا يثق بأيّة مشكلة عقليّة لا تسري مع الحياة في تيّارها، ولا تنبع من أعماق شخصيّة من يفكّر فيها"[115]. فما الذي تهجره الفلسفة في المتن النيتشوي؟ إنّه التجريد والتعميم والتسطيح والتزييف. ذلك هو ما كشفت عنه لغة الفلسفة في منطوق ما وراء الخير والشّر. إنّها لغة مشحونة بعناصر الحياة وممتلئة بمفاعيلها من أدبٍ وشجاعةٍ وكرمٍ

(113) نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الثّالث، فقرة 115، ص 115-116.

(114) زكريا، ص 17.

(115) المرجع نفسه.

إتيقيٌّ. وفي الواقع، تملَّكت لغة النَّقد إتيقاها في المدوَّنة النيتشوية من عمق إسنادها إلى الحياة فضائل الفكر وأبعاد الأدب. غير أنَّ حضارة العدمية السَّلبيَّة لأوروبا في القرن التَّاسع عشر ما فتئت تسلب تلك الفضائل والأبعاد سلبًا ذا ملمح حضاري. ولذلك، فهي ليست من جنس "العدمية الإتيقية"[116] التي تحتمل النظر الفلسفي باعتباره استشكالًا أكسيولوجيًا.

في المقابل، يظْهَرُ مفعول المصاهرة الفلسفيَّة–الحياتيَّة في لُحْمَةٍ تترجمها الكتابة في لغتها المتفرِّدة باحتضان مقوِّمات تعافي الحياة. وفي المحصِّلة، "لا تمثِّل هذه الرَّابطة الجديدة مع الكلمة انحدارًا، التفاعل في ذات الدَّم، أو في ذات الحياة. هنالك توجد إذًا – وهو الحلم لتوِّه قد تحيَّن في هذه الخطوط – كتابة أخرى من الدَّم والشَّذرة، وهي في مراس الكتابة، ما لا يسعه اختزال نفسه واندحاره بالموت. إنَّها كتابة ممتلئة، حيَّة، توكيديَّة من دون تحقُّق"[117]. فهل يُعْزَى ذلك إلى اعتراف نيتشه بالحياة وعدم الاكتفاء فقط بمعرفتها؟ وكيف تتمظهر حدود صورة الحياة إذًا؟

يعرِّف نيتشه مفهوم الحياة اصطلاحًا وكيانًا، فيقول: "والحياة – أليست بالضبط إرادة كون مغاير لهذه الطبيعة؟ أليست الحياة تقديرًا وتفضيلًا وظلمًا ومحدودية وإرادة كون مختلف؟"[118]. لا تكون الحياة الفلسفيَّة في تشاز حيال ما عاشه الفيلسوف نفسه من حياة مخصوصة متفرِّدة. ولمَّا كانت حياة نيتشه فلسفيَّة في معظم حلِّها وترحالها، فإن الفلسفة تآلفت معه "بوصفها رشحًا لجسدٍ معتلٍّ؛ النَّسق بوصفه إفرازًا مَرَضيًّا؛ الوجع بوصفه طاقة قابلة للترجمة في لغة؛ القوى الجسديَّة بوصفها محرِّكًا للكتابة الشذرية؛ العلامات، اللُّغة بوصفها الآثار النَّابضة"[119]. ففيم يكون تساوق الإتيقي والنَّقدي ألَقًا لحياةٍ فلسفيَّةٍ؟

(116) Alain Badiou, *L'Ethique: Essai sur la conscience du mal* (Paris: Hatier, 1993), p. 36.

(117) Poulrat, p. 301.

(118) نيتشه "في تحكيمات الفلاسفة"، فقرة 9، ص 29–30.

(119) Michel Onfray, "[Dossier: "Les Vies de Nietzsche"], Klossowski: Un mystique chez l'antéchrist," *Le Magazine littéraire*, no. 298 (Avril 1992), p. 74.

مِنْ مستطاع جدل المعرفة صوغ هذه الرَّابطة التي لا فكاك لها. وحيثما تنمو الحياة في بهاء الفكر الفلسفي النَّقدي، فإنَّ إتيقا الكلمة الفلسفيَّة، وهي إتيقا المتفلسف عينه، تؤكِّد فضيلةً من فضائل النَّظر إلى الحياة نفسها. فمتى يكون ابتهال الفكر النَّقدي لإتيقا المعيش ممكنًا؟ لكن، هل ما يأتلق في النَّقد النيتشوي من حياةٍ هو صورة مبتدَعة لها، أم هو الحياة عينها في انبساطها وتجلّيها العفوي؟ لقد هجر النَّقد المقولات المجرَّدة والصُّور التي يفتعلها العقل الفلسفي أحيانًا. ونتيجة لذلك، فإنَّ ما تكون عليه الحياة فعلًا هو ما تقوله الفكرة الفلسفيَّة مترجَمةً في اللُّغة. ثمَّ إذا كانت "فلسفته لا تنفصل عن الحياة وهي تنبثق من مبدأ الحياة العفوي"[120]، فهل يعني ذلك نحت الفلسفة صورًا جميلة للحياة؟ وهل تكون هذه الجمالية مفارقة لرؤية الإتيقيَّة لها؟

تختبر جدل المعرفة الفلسفيَّة توطيد التساوق بين مفعول الفلسفة ومأمول الحياة منها. ولا يتَّخذنَّ تواشجهما سبيل انحناقه إلَّا بتملُّك الذَّات المتفلسفة أسباب السيادة الإتيقيَّة على ذاتها. وعلى غير سنَّة مَنْ بخسوا الفلسفة مفعولها من وضعويين وغيرهم، يرى المنظور النيتشوي أنَّ "كلَّ فلسفة يمكن اعتبارها كملاج للحياة، كمعاونٍ للحياة التي تنمو والتي تعارك: فهما يفترضان دائمًا الألم والمتألِّمين"[121]. غير أن من اللُّزوم الأدبي أن يتملَّك الفيلسوف ما يكفي من الجرأة على الالتزام بمقادير الفكر الفلسفي بما يتناسب ومقتضيات إكرام الحياة في كلِّ حين. بل، والجرأة على الجهر بالقول الحق (le dire-vrai) حيال الحاجة إلى الحياة الفعَّالة والمؤنسة للذوات المتفرِّدة. ومفاد هذا أنَّ "إتيقا الحقيقة تعني الجرأة"[122]، ولعلَّ هذا ما لاحظ النَّقد غيابه في عصر الحداثة. لذلك يتساءل الحس الفلسفي ذو الأنفاس الإتيقيَّة قائلًا: "أليس بإمكان أحدٍ أن يمتلك الشَّجاعة لكي يطبِّق قانون الفلسفة في ذاته، ولا أحد يعيش بطريقة فلسفيَّة ويتمتَّع بالاستقامة

(120) أوديفه، ص 48.

(121) نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الخامس، فقرة 370، ص 231.

(122) Michel Foucault, *Le Courage de la vérité, tome 2: Le Gouvernement de soi et des autres, cours au Collège de France, 1984*, Frédéric Gros (édition établie), François Ewald & Alessandro Fontana (dirs.) (Paris: Gallimard-Seuil, 2009), p. 116.

البدائيَّة التي كانت تُفرض على الإنسان القديم»[123]؟ فما مستطاع الإنسان الحديث تجاه الحاجة إلى توكيد مظاهر الإتيقا وتوجيهاتها في مضمار الفلسفة؟

يرى لاروويال في *Éthique de l'étranger* (إتيقا الغريب) أنَّ الإسراف في معاندة الفلسفة للشَّر واعتباره شرًّا محضًا، لَيَتَهَدَّدُ الفلسفة والإتيقا في آن. لذلك كان جماعهما فضاءً مفارقًا للخير والشَّر سواءً؛ فليست الإتيقا مخاصمة للشَّر في منطوق الفلسفة النيتشوية كما قد يُعْتَقَدُ خطأً بقدر ما هي بتمامها التَّجذير الفعلي لحركة النَّقد في ما يتخطَّى ثنائيَّة الخير والشَّر بتمامها. لذلك، اعتبرنا في عملنا هذا أنَّ الإتيقا هي فلسفة ما وراء الخير والشَّر، أو هي فلسفة "قلب جميع القيم". يقول لاروويال: "نعترض على أنَّ الإتيقا والفلسفة بذلتا جهدًا متواصلًا من التَّدقيق في وصف الشَّر. لقد دوَّنتا أشكاله النَّفسيَّة الفيزيائيَّة، وبيَّنتا أنَّه غيَّر ضرورة موضوعه وشكله ومحيطه وامتداده وعمقه، حتى أصبح شِواشًا هدَّامًا بامتياز، معاشرًا حدود الفلسفة"[124]. فما عسى أن يكون البديل الفلسفي الإتيقي لعدم الوقوع في مخاصمة الفكر للشَّر بدعوى أن الخير إتيقي ويجوز اعتماده؟ وهل صحيح أنَّ الخير يشتغل في إتيقا نيتشه بمعزل عن الشَّر؟ لقد ذهب نيتشه إلى حدِّ اعتبار الحيادية الأخلاقية[125] العتبة الرَّئيسة لهجران الخير والشَّر كليهما. ثمَّ إنَّ الإتيقا لديه لا تقوم على خطأ استعداء الشَّر دون الخير، فالإتيقي هو مَنْ كان في حلٍّ منهما بالتَّساوي.

لكن، ثمَّة مرتبة بشريَّة بعينها هي التي يرصدها نيتشه مقتدرةً على تثبيت إتيقيَّة الحياة؛ فعيش الإتيقا في الفكر والفعل. ولا يعني هذا شيئًا آخر غير كون فلسفة نيتشه فلسفة للفعل. ومن ثمَّ، تتأسَّس الدربة والتمرينات على الفعلَيْن المعرفي والعملي. فكل صنوف الأفعال البشرية لها مهاراتها ونواميسها المنطلقة من الذات والسياق[126].

---

(123) نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي، ص 45.

(124) François Laruelle, *Éthique de l'étranger: Du crime contre l'humanité*, bibliothèque de non-philosophie (Paris: Kimé, 2000), p. 131.

(125) الحيادية في الأخلاق هي نظير الكلمة الفرنسية a-moral، وتعني عدم الاكتراث بالخير سويَّةً والشَّر.

(126) يُنظر: فريدريك نيتشه، "سمات الحضارة الراقية والحضارة الدنيا"، في: نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، الفصل الخامس، فقرة 163، ص 161-163.

وفي النهاية، يمكن القول إنّ الفلسفيّ الذي تبرزه لغة الفكر النّقدي هو الإلمام بالتساوق على النحو التساؤلي التالي: أوّلًا، كيف للحيانيّ أن يتّخذ من المناظر ما يؤهّل الفلسفي للانغراس فيه نقدًا، فتحلّى الحياة بحلية الإتيقا؟ وهل يترتّب على ذلك التساؤلُ "عمّا هو شكل الحياة الذي يتجلّى في توجُّهٍ أو فعلٍ؟ وما هي القوى التي تشتغل"[127] من أجله؟ ثانيًا، هل يتصيّر التساوق بين الإتيقي والنّقدي إلى رابطة مفكّكة الأطراف، أم أنّ القوى الفعّالة في صميم الحياة هي عينها الشغّالة في الفلسفة والمؤمّنة لواحديّتهما؟ وعلى هذا الأساس، "نفهم معنى التسآل النيتشوي في الإتيقا كمبحث نقدي"[128]. وأخيرًا، فإنّ الرّابطة الفلسفيّة بينهما موجّهة بالخصوص إلى جعلِ صناعة الحكمة الفلسفيّة منبتًا لتأمين إتيقا فنّ الحياة.

سابعًا: الصّناعة الفلسفيّة وإتيقا فنّ الحياة

ما الذي تعنيه القيم وما قيمتها؟ وهل تعود على الحياة بالنّفع أم بالضّرر؟ تلكم بعضٌ من أسئلة عتبة الإتيقا. إنّ التفرّد بتقدير قيم يبغضها الرّعاع والقطيع والاستهتار بقيم السّفهاء وتجاوزها، كلّ ذلك مآخذ إتيقيّة ضدّ خلقنة الحياة والأخلاق والتّواصل والذّاتية والفلسفة.

إنّ الحياة الإتيقيّة هي التي تتحقّق ذاتيًا وعلى نحو تشرّع معه لنفسها: إتيقا للحياة وفي الحياة. وهي بهذا المعنى المثنّى تجاوزٌ للأخلاق الواهنة وتأسيسٌ لإتيقا فنّ الحياة. فما الحاجة الحادثة، فالمعاصرة، لمثل هذا التأسيس؟ يجيب نيتشه: "فُقِدَتِ الثّقة بالحياة! الحياة نفسها صارت مشكلًا. ولكن، لا يصل الظّن إلى أن نتصوّر أنّ أحدًا ما قد صار بالضّرورة، كارهًا للبشر! فحبُّ الحياة لا يزال ممكنًا أيضًا - إلّا أنّه حبٌّ بطريقة مختلفة من الآن فصاعدًا"[129]. ليس الحبُّ

---

(127) Chair, p. 116.

(128) Ibid.

[تشديدنا نحن]

(129) نيتشه، العلم الجذل، تقديم، فقرة 3، ص 30. [بتصرّف]

هنا مسألة شخصيّة معزولة، وإنّما حبُّ الفيلسوف للحياة. ولمعالجة اقتداراته على الارتقاء بحياة الفلسفة إلى مرتبة إتيقا فنّ الحياة، سنتوقّف عند مسألتين أساسيّتين: أولاهما، فيم تمثّل الفلسفة نفعًا لفنّ حياتيّ؟ وثانيتهما، ما تمظهرات إتيقا العيش؟

في ما يخص المسألة الأولى، لمّا كانت الفلسفة النيتشوية، كما سبق بيان ذلك في أكثر من موضع، فلسفة فعل في الحياة وإكرام للحياتيّ في الفكريّ، فإنّ ما احتوت عليه من معارف لم يكن مقولات مجرّدة أو مفاهيم صوريّة، بل إنّ شحن النّقد للفكر بأنفاس عشق الحياة هو الأثر غير القابل للرّد في الفلسفة المعاصرة. و"علاوة على ذلك، فإنّ فنّ الحياة عند نيتشه يتموقع، في المقام الأوّل، ما إن يستهتر قليلًا بـ'المعرفة المحض'. إنّه يضع العلم والمعرفة في علاقة مع تكوّن الفرد، في معنى أثر فنّيّ متحقّق عبر الحياة نفسها"[130]. غير أنّ ما يحقّق فنّيّة الأثر الحياتي في حقل الفلسفة هو المفعول الإيجابي للإتيقا التي تُسنِدُ قوى الحياة. ويتمظهر هذا الإسناد في مفعول فرز الفكر الإتيقي للقيم؛ فالإتيقا فَرْقٌ قيمي بين النّبيل الخادم للحياة، فاعترافًا بفضيلته، ومن ثمّ إكرامه، والوغد الوضيع والحابس لأنفاس الحياة، فعاقل لها، ومن ثمّ امتهانه.

في هذا المقام من عمل إثراء الحياة، يقوى النّقد النيتشوي على درء مفاسد الحياة. و"من الجهة المقابلة: يتأتّى نفع الإتيقا للحياة: - الإتيقا بوصفها مبدأ محافظة على مجموعات أكثر أهميّة، بوصفها تحديدًا لأعضائهم: 'الأداة'. - الإتيقا بوصفها مبدأ محافظة، نسبةً إلى النّذر الدّاخلية التي تزر ثقلًا على الإنسان من انفعالاته: 'البذيء'. - الإتيقا بوصفها مبدأ محافظة ضدّ الارتدادات الجبريّة لحياة الشّفقة والتلف العميقين: 'الإنسان المتألّم'. - الإتيقا بوصفها مبدأ معارضًا للانفجار المرعب للمقتدرين: الـ'وضيع'"[131]. إنّ المفاعيل المثبّتة

(130) Wilhelm Schmid, "[Dossier: "Les Vies de Nietzsche"]. La Philosophie comme art de vivre," *Le Magazine littéraire*, no. 298 (Avril 1992), p. 57.

(131) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome XII: Fragments posthumes (Automne 1885-Automne 1887)*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes établis et annotés), Julien Hervier (trad.) (Paris: Gallimard, 2007), 7 [6], p. 271.

للحياة هي عينها أدوات الصناعة الفلسفيّة. وجماعها ما أدرجه نيتشه من عزائم أمور الحياة، كالإجلال الذي يقوى عليه الأسياد، والإكرام الذي يتعيّن في فضيلة الاعتراف الإتيقي بفضل الآخرين على الفكر والحياة.

علاوة على ذلك، انتهج النّقد سبل القسوة في حركة التفكير المستحدَث بجنس مخصوص من اللّغة الفلسفيّة الجريئة. وعلى هذا الأساس، يمكن التساؤل: "ما هيَ الحياة التي يسعى نيتشه لتوكيدها؟ [...] لا يُنْكِرُ وحدة الحياة رغم توكيده على تنوُّعها وغناها [...] ويتضمَّن 'توكيد الحياة' في الوقت نفسه الجدّةَ والقسوةَ والاحترام والإقرار بالجميل تجاه الحياة"[132]. والواقع، "حيثما تكون هناك حياة فقط، تكون هناك أيضًا إرادة"[133] على نحوٍ فنّيّ. والمريد قد نعتبره، بمعنى من المعاني، هو الإتيقي الذي لا يبالي بموازين الثنائيّات الأخلاقويّة. من ذلك استدعاء فلسفة الما-وراء لمقولة الخطأ متى رأت في تقويته للحياة لزومًا. فالفضيلة التي للإتيقا، قياسًا بقصور الأخلاق، هي أنّ كلّ ما يخدم الحياة ويغنيها جذلًا مباح ولا ريب. أمّا الحكمة الفلسفيّة، بما هي صناعة للحياتي وتدبير له، فترى في استثمار العقل الفلسفي الأرستقراطي للأخطاء سبيلًا لتمكين الفلسفي من فنّ الحياة. والحقيقة أنّ بعضًا "من هذه الأخطاء ما ثبت نفعه وقدرته على حفظ النوع؛ إذْ استطاع من اهتدى إليه أو تلقّاه بالميراث، أن يحرز في نضاله من أجل ذاته ومن أجلِ ذرّيته مزيدًا من النّجاح"[134]. ألا يكون النّجاح ترقّيًا في سلّم مراتب الحياة الأرستقراطية المتباهية بنبلِ قيمها الإتيقيّة؟

وبشأن المسألة الأخرى، فإن ما يشغل فلسفة نيتشه، في الأساس، هو أن تكون الإتيقا حلية المعيش الفعلي من الحياة بصورة عامّة. ألم نعهد في الثقافة الفلسفيّة الشّائعة على وجه العموم، شعورًا بالخجلِ عندما يكون هناك

---

(132) بول طبر، "نيتشه: ما بعد الحداثة والمثقّفون العرب"، الفكر العربي المعاصر، العددان 114-115 (ربيع-صيف 2000)، ص 142.

(133) نيتشه، هكذا تكلّم زرادشت، الكتاب الثاني، "في التغلّب على الذات"، ص 229.

(134) نيتشه، "أصل المعرفة"، العلم المرح، الكتاب الثالث، فقرة 110، ورد في: زكريا، ص 155.

من يتحدَّث من حظيرة الفكر المجرَّد عن المعيش، بحمله على معنى اليومي في الغالب؟

إنّ حياة الترقّي الفكري والترحال، وما واجه نيتشه من مخاطرهما بالجرأة الفلسفيّة، هما ما انتزعت بهما الجماعة الفلسفية في شخصه حق التوطُّن بين المِلل المتعافية. وكلٌّ ذلك حمله على إدراج القول في المعيش في جوف الفلسفة. لقد أبدت المعرفة الجذلى كبير إعجابٍ بجودةِ أنفاس الحياة الإتيقيّة. ومن منظورها يندهش نيتشه اندهاش القدامى، قائلًا: "آه من هؤلاء اليونانيين! كم كانوا يجيدون العيش! ويفترض هذا قرارًا شجاعًا بالتوقُّف عند السّطح، عند الطيّة، عند الأدمة؛ عبادة الظّاهر، الإيمان بالأشكال، بالأصوات، بالكلمات وبأولمبيا الظّاهر كلّه!"[135]. يتمُّ التنوُّع في صور الحياة، إذًا، داخل ذات المرتبة من الرّفعة. وما أفكار المغايرة والتنوُّع والاختلاف إلّا مفاعيل الفكر الحاصلة داخل صميم الحياة الشّامخة باقتداراتها.

وكلّما تفرّدت حياةٌ مّا بأهليتها الفكريّة والأدبيّة، وقع اصطدامها بعنف صور الحياة الهابطة برداءة أهلها وذويها. إنّ فرادة حياة الفيلسوف في شخص نيتشه وفكره لا تعكس تفلّتها من خوض صراع الإرادات المتنافرة بشأن تملُّك الحياة والغُنْم منها. ومعنى ذلك أنه "لا بدّ للحياة الواحدة من أن تجد مقاومة من أنواع الحياة الأخرى التي تصطدم وإيّاها"[136]، وحيثما الكفاح الفكري على أشدِّ ما تكون مقاومة النّقد الجذري، توجد في معترك الحياة مواضع الصّراع الذي لا يُرَدُّ. وهذا ما يحتاج إلى مغالبة النّفس المرضيّة والتحلّي بالإتيقا تجاه الذّات والحياة والآخرين.

إنّ وفرة الرّهانات المتصارعة من أجل الحياة وسعادتها توجد في صميم الفكرة الفلسفيّة على نحوٍ تراجيديٍّ؛ ذلك أنّ الأثر الحياتيّ ينزع من جهة إلى

(135) نيتشه، العلم الجذل، تقديم، فقرة 4، ص 12.

(136) عبد الرّحمن بدوي، نيتشه، خلاصة الفكر الأوربي، سلسلة الفلاسفة ط 5 (الكويت: وكالة المطبوعات، 1970)، ص 217.

الخلود ويواجه من جهة موازية وصفاء مقتضيات النسيان[137]. ومن ثمّ، تنخرط فلسفة نيتشه الإتيقيّة في صميم الصّراع، تطلّعًا منها إلى تملّك أجمل صور الحياة وأساليبها. هو ذا الرّهان الذي "يتصيّر به الفعل الخلّاق مركزًا للحياة الإنسانيّة"[138]، كلُّ ذلك من أجل الحياة وبها، فيتشبّع المفكر النّاقد بلحظة المعيش، أي بالرّاهن من الحياة. وليس من العبث أن تهتمّ الفلسفة بـ "الهُنا والآن" الضّائرَيْن المنفتحين، فذلك من صميم اهتمامها بالحياتي، علاوة على كونه المعنى الفلسفي لمفهوم العيش، بحسب نيتشه.

فمن جذل المعرفة ووُسْعها تتحدّد حدود العيش بما يفيد الحيويّة الفعّالة. وفي نظره "أن نعيش ... يعني بالنسبة إلينا: أن نحوّل على الدّوام إلى نور، إلى شعلة، كلَّ ما نحن عليه، وأن نحوّل، على النّحو عينه أيضًا، كلَّ ما يمسّنا؛ ولن يكون بإمكاننا أن نفعل على غير هذا النّحو"[139]. فهل يفيد ذلك أنَّ زمن اكتفاء الفلسفة بالعالَم المجرّد وموضوعاته المفارقة قد ولّى لِيَحُلَّ محلّه زمن المعيش والمحسوس بلحمية الأجساد؟

لعلَّ من قصور النّظر الفلسفي وفقره النّقدي اختزال الفلسفي في عالَم المقولات النظرانيّة والتأمّلات المحضة. وفي حقيقة الأمر، "لا ينتمي العالَم إلى مجال الأشياء أو موجودات هذا العالَم الفيزيقي أو المرئي، بل هو عالَم الإنسان"[140]؛ فتأمين المعنى اللّازم للعالَم الإنساني هو رهن الصراط القويم للفلسفي. وللإتيقا المفعول الرّئيس في هذه الاستقامة وفي الألفة بين الفكر

---

(137) يُنظر النسيان بوصفه استشكالًا فلسفيًا عند نيتشه:

Dorian Astor, *Deviens ce que tu es. Pour une vie philosophique*, les grands mots (Paris: Autrement, 2016), p. 130.

يُنظر أيضًا ما تناوله رشيد بوطيب بشأن التداخل بين الحياة والنسيان والذاكرة، وذلك في: رشيد بوطيب، "واجب النسيان: تأملات في المسألة التراثية"، محاضرة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 1/ 7/ 2020، في: https://bit.ly/3uMn62D

(138) Pierre Boudot, *L'Ontologie de Nietzsche*, initiation philosophique 95 (Paris: Presses universitaires de France, 1971), p. 69.

(139) نيتشه، العلم الجذل، تقديم، فقرة 3، ص 9.

(140) سعيد توفيق، الخبرة الجمالية: دراسة في فلسفة الجمال الظّاهراتيّة (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنّشر والتوزيع، 1992)، ص 100.

والحياة، لأن الحياة المأخوذة بإرهاصات الفكر المتَّخيل والقيم الأخلاقويّة هي، بلا ريب، حياة دونيّة. أمّا في المقابل، ففي حقل انبساط الفلسفي، يمكن "الحياة أن تقول لذاتها 'نعم'. ولارتباطها بذاتها، فهي تصدح بأنّها تثمّن ذاتها بذاتها"[141]، وذلك ما فتئ زرادشت يشدِّد عليه؛ إذ كانت الحياة على تناسبٍ والمحبّة مع الفيلسوف، وما تُسِرُّه الحياة لزرادشت من حكمةٍ يشهد على تواشجٍ الحياتي والفلسفي ووحدة كيانهما في شخص الفيلسوف الإتيقي. هو ذا اعتراف زرادشت: "هذا السرّ هو ما كلّمتني به الحياة نفسها. 'انظر، قالت لي، إنّني ذلك الذي ينبغي عليه دومًا أن يتجاوز نفسه'"[142]. فهل نفهم من ذلك أنّ حتى لو شهدت الحياة الفلسفيّة منقلبًا، فإن استحالتها لا تكون إلّا داخل الجنس ذاته؟ أليست حياة الإتيقا كيانًا من الاستحالات المتصيِّرة على الدّوام إلى أرض الرِّفعة والنُّبل؟

خاتمة

إن ما يمكن استنتاجه، إذًا، في خاتمة هذا الفصل الأخير، يتمحور، بصورة رئيسة، حول الاستشكال التالي: كيف تمكّنت فلسفة ما وراء الخير والشّر النيتشوية من توطين ذاتها في الفلسفة الكونية؟ وكيف تظهّرت على نحوٍ مغايرٍ لما هي عليه الفلسفات من قبلها؟ وما مدى تأثيرها وتفاعل الفلاسفة معها من الخَلَف؟ ذلك ما يمكننا الإجابة عنه في خلاصات فلسفيّة ثلاث:

– نشير في الخلاصة الأولى إلى أن الحياة الفلسفيّة للتّفكير تتقوم بالمقاومة الدّائبة على التفعُّل في حياة الناس. وهو ما عبّر عنه نيتشه بقوله: "أعتقد أنّي أدّيتُ مهمّتي في الحياة كما يؤدّيها رجل لم يُمْنَح الفسحة الكافية من الوقت. فإنّه لا يزال لديَّ الكثير الذي أودُّ لو أقوله. وفي كلّ ساعة أخلو فيها

(141) Hans Jonas, "Le Fardeau et la grâce d'être mortel," dans: Gilbert Hottois (éd.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine: H. Jonas et H. T. Engelhardt en perspective*, problèmes et controverses (Paris: Vrin, 1993), p. 43.

(142) نيتشه، هكذا تكلّم زرادشت، الكتاب الثاني، "في التغلُّب على الذات"، ص 228.

من الألم، أشعر فيها بأنّي غنيٌّ بالأفكار"[143]. فهل يكون الغنى الفكري فيضًا في الكلام المجرّد، أم في المفاصيل الفلسفيّة المدبَّرة لقيم إتيقيّة بديلة، ولخطابٍ نقديٍّ متجذِّرٍ في تربة اشتقَّها الفكر لذاته؟

ونشير في الخلاصة الثانية إلى أن شاغل التأسيس الإتيقي يجد سبيل توكيده لذاته في نقد عصره، وعلى نحوٍ ما ينبغي الطّرح الفلسفي من شموليّة في النّظر إلى صنوف القيم بمختلف مراتبها. ونتيجةً لذلك، "كانت المعضلة الوحيدة التي تشغله هي معضلة الثّقافة الحديثة؛ فالثّقافة تحيا باعتقادات في قيم، والحال أنّ القيم التي يحيا بها إنسان العصر: المسيحيّة، التّشاؤم، العلم، المذهب العقلي، أخلاق الواجب، الدّيمقراطيّة، الاشتراكية، هي جميعها أعراض انحطاط، أعراض حياة هي قيد الافتقار والانطفاء. وكتابات نيتشه مجهود لعكس التّيار"[144]. أيكون المسير بعكس الاتجاه الكلاسيكي للفلسفة عودًا على بدء، وتأسيسًا للفلسفي من عتبة الدّرجة الصّفر؟ وإذا كان شأن المهمّة الفلسفيّة على هذا النّحو أحيانًا، فكيف تتمظهر جذريّة النّقد في هذه الدّرجة؟

تتضمن الخلاصة الثالثة والأخيرة واقع أن عافية الفكر الفلسفي تُعتبر رهن نقديته التي منها حياته وقسوته. ولا يتفعَّلَنّ النّقد إلّا وهو متخارج عن صراط فلسفة الحياة التأمّليّة المحضة[145]، ليباشر حركةً هي أكثر ما تكون المقاومة

---

(143) رسالة نيتشه إلى أخته إليزابات في 16 كانون الثاني/ يناير 1880، حين كان يعتقد أنّه على مشارف الموت. ورد في: بدوي، ص 100.

(144) إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، الجزء السابع: الفلسفة الحديثة (1850-1945)، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطّليعة للطباعة والنشر، 1987)، ص 128.

(145) تتجلى الإشارة، هنا، إلى لزوم نقد نيتشه من جهة عدم تمكُّنه من تثبيت/ تفعيل الفرز اللّازم بين حدَّي النّظري في وجهه التأمّلي والعملي في وجهه الفعلي. وذلك ما كشفت عنه كريمر ماريتي: "عمومًا، يعقد نيتشه في آن الإنسان والفيلسوف: فحسبه، يحتفظ بإقامة تمييز بين العملي والنّظري؛ وعمليًّا، يؤشّر نقده على فرق فحسب؛ فرق يفصل مفهوم المظهر، ولكنّه لا يقيمه لفائدة المفهوم، بل تحمل بالعكس من جديد إمكانية رؤية المظهر في عريه، أي رؤيته مجرّدًا من المفهوم":

Angèle Kremer-Marietti, *Thèmes et structures dans l'œuvre de Nietzsche*, thèmes et structures (Paris: Lettres modernes, 1957), p. 267.

بحاجة إليها من أجل الحياة. وذلك ما يقتضي، بدوره، رفع التفلسف إلى الدَّرجة الثَّانية من الفكر. وبناء عليه، "ينبغي الاعتراف بأنَّ الدَّرجة الصِّفر من الخطاب هي أيضًا، في الطَّرح، الدَّرجة الصِّفر من النَّص؛ ألّا ينتج النَّص أبدًا من مجرَّد اختلاف عن الخطاب - وإنَّما من المسلك الصَّادم، المتناقض، المورَّط بمشروع خطاب ما فتئ يخدم نيتشه"[146]. وما تكون الخدمة إلّا مترحِّلة خارج منطق الخير والشَّر، وتلك هي فلسفة الما-وراء بعدِّنها الإتيقيَّة-النَّقدية.

(146) Jean-Luc Nancy, "La Thèse de Nietzsche sur la téléologie," dans: *Nietzsche aujourd'hui? tome 1: Intensités*, colloque International de Cerisy-la-Salle en Juillet 1972 (Paris: Union générale d'éditions, 1973), p. 78.

خاتمة عامة

ما أهم الاستنتاجات الفلسفيّة التي يمكن التوصُّل إليها تبعًا لما نظرنا فيه من عناصر الإتيقا والنَّقد الجذري؟ سنتوقَّف، أساسًا، عند استجماع المسألة في المستويات الفلسفيّة الأربعة التالية: أوّلًا، مَنْ الإنسان الفيلسوف الذي رسمت صورته الإتيقا النَّاقدة؟ ثانيًا، كيف تدبَّر الفيلسوف المتوحّد إتيقاه بمعزلٍ عن خير العوام وشرّهم؟ ثالثًا، ما أهم الاستنتاجات الفلسفيّة لعملنا هذا؟ رابعًا، فيم تتمثّل مكاسب النَّظر في المسألة الإتيقيّة والنَّقديّة؟

في المستوى الأوّل، ستحدّد، بدءًا، لوازم تملُّك إنسان بعينه صورة الفيلسوف تملّكًا فكريًا، وهو على غير طينة سائر النَّاس. فما المناظر التي تشكِّل صورة الإنسان-الفيلسوف بحسب نيتشه؟ وهل يكون من قَبيلِ "المعلِّمين الأكثر تحصُّنًا"[1] أم أنّه يحتمل ضربًا من المآخذ النقديّة وفقًا لبعض القراءات (والهايدغرية منها على وجه الخصوص)؟ والصحيح أنَّ تاريخ فلسفة القيم النقدية قام في معظم جوانبه على سجال هائل وعميق بين الفلاسفة. ولقد راهن هايدغر نفسه من بعد كانط على فضيلة تاريخ الفلسفة في تيسير تمرُّن الفيلسوف الشاب على جودة التفكير. وتُمثّل أقاليم الفلسفة الألمانية أوفر حقول التفكير سجالًا وتحاورًا بين المثاليات والماديات والريبيات ... إلخ.

(1) العبارة الأصلية: "Les seigneurs les plus inaccessibles"، وقد استعملها بروست في كتابه: Marcel Proust, *Les Plaisirs et les jours*, Anatole France (préface), Folio 379 (Paris: Gallimard, 1973), p. 63.

ومن المنهجي ألّا نقع في مجانية ما يسمّى انتصارًا لهذا الفيلسوف أو ذاك، خاصّة أنّ اسم نيتشه الفلسفي يثير كثيرًا من "الافتتان" في كتابات مثقّفين عدة (فلاسفة وغيرهم)، وفي مواقفهم. غير، أنّنا في الواقع، معنيون، أساسًا، بمتابعة صيغ التناظر الفكري والنقدي بين كبار فلاسفة التاريخ. ولعلّ، أسوأ القراءات تلك التي تُؤدلج أو تزعم الوثوق التام في طروحاتها. لكن، هل كانت فلسفة هايدغر هي الأخرى، دقيقة فعلًا من حيث العبارة والمقصد والمرجع والمنهج في مقاربتها النقدية لفلسفة نيتشه؟

قد يكون الإنسان العميق هو مَنْ حاز كفايةً أسباب العناية بالذّات والاهتمام بفنّ وجودها؛ فلقد تبيّن لنيتشه أنّ اللّامبالاة بخدمة الذّات وتثقيفها وانعدام الحرص على تدبُّر مفاعيل تكوُّنها الذّاتي يوقعها في السّطحيّة والتجريد[2]. لكن، "إذا أهملْنا أنفسنا، فكيف لنا أن نتملّك العمق؟"[3]. فما العمق وما الحاجة إليه؟ وهل تتمثّل وظيفته الفلسفيّة في توليد إنسان-الإتيقا؟ إنّ العمق نباهة في التّفكير، وجرأة نفسيّة، واستعداد لتحمُّل صدمة انفتاح الذّات على سرائر نفسها، وما قد تحتويه من حاجات غير مشبّعة. وبناء عليه، "نحن نُعجب بشجاعة هذا الفيلسوف-الطّبيب الحقيقي"[4].

يتحدّث نيتشه عن نفسه حديثًا فلسفيًا ليعبّر عن جنس مخصوص من الأنفس البشريّة المفكّرة بنُبْل. وهي الأنفس التي اعتزمت عتْق ذاتها من أوثان التّاريخ البشري التي فرضتْها سلطة القيم المقدّسة وأكاذيبها. وعلى نحو حصريّ، "نحن فقط، نحن العقول المتحرّرة، نملك الشّرط الذي يخوّلنا من فهم ما أساءت فهمه تسعة عشر قرنًا من الزّمن: النزاهة المتحوّلة غريزةً وولعًا، التي تحارب 'الأكذوبة المقدّسة' أكثر من أي نوع آخر من الكذب ...

---

(2) في حين أنّ النّقد مغلّت من الوقوع في التجريد من أجل رُقيّ الفكر والحياة، كما بيّن أندريه سيمحا حين اعتبره مشتغلًا على "مركّب القوى المميّزة لنمط من الحياة والفكر":

André Simha, *Nietzsche*, pour connaître (Paris: Bordas, 1988), p. 67.

(3) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner, Crépuscule des idoles, L'Antéchrist, Ecce homo, Nietzsche contre Wagner*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Jean-Claude Hémery (trad.) (Paris: Gallimard, 2004), *Ecce Homo*, § 3, p. 330.

(4) Simha, p. 83.

كان الناس بعيدين كلَّ البعد عن حياديتنا الحذرة المرهفة، وعن تلك التربية العقلية التي يعود الفضل إليها وحدها في جعلنا نستطيع أن نحدس أشياء على غاية من البعد واللطافة"[5].

فما هذه الأشياء التي يتكشّف عنها الإنسان-الفيلسوف في علاقته بذاته؟ إنّها حاجته إلى إعادة صناعة روابط مع الذّات والحياة والآخر؛ مع الذّات درءًا لكلّ تشظية، ومع الحياة دفعًا لكلّ هجرانٍ مُريب[6]، ومع الآخر استقبالًا إتيقيًّا له في مواطن الرِّفعة، ولو لم يعهدها. وبناء عليه، فإنّ التآلف مع الذّات يقتضي في المقابل، ألفة مع الآخر، ولو مثَّل خصمًا معاديًا للأنا، أو حتى خصمًا لـ "أنوار نيتشه"[7].

لذلك، يكون الإنسان-الفيلسوف من جنس البشر الذين يحتفظون بشيء من الإكبار للعدوّ، وذلك من قَبيل الرِّفعة؛ فالمترفّع بنظافته لا يُنْقِصُ من طهارته شيئًا إن هو أمَّن لرابطة المحبّة مع الآخر أسباب قيامها. يدعونا نيتشه قائلًا: "أيُّ قدر من المهابة يكنُّ الإنسان النّبيل لأعدائه! - وهل هكذا مهابة إلّا جسر للمحبّة ... فإنّما هو يطلب عدوّه لنفسه، كما تميّز يخصُّه؛ إذ هو لا يحتملُ أيَّ عدوٍّ آخر غير ذاك الذي لا شيء فيه يُعابُ أمّا ما يجلُّ فكثير!"[8]. ولمّا كانت أخلاق الخير والشّر قد أنشأت النّاس على أن يكنّوا العداوة لخصومهم والمحبّة

---

(5) فريدريك نيتشه، نقيض المسيح: مقال اللعنة على المسيحية، ترجمة علي مصباح (بيروت/ بغداد: منشورات الجمل، 2011)، فقرة 36، ص 82.

(6) يقتضي هذا، بنظر أوليفيه ريبول، أن يتموقع الفكر في ما وراء الخير والشّر. ونحسب أنّه تموقع إتيقي توكيدي للحياة، ويحتاج من فلسفة اليوم ما يلزم من الجرأة بل، وبالضّرورة "في ما وراء أيّ مثال سالب للحياة. لكن أبدًا في ما وراء الحياة!":

Olivier Reboul, *Nietzsche, critique de Kant*, collection sup. le philosophe 113 (Paris: Presses universitaires de France, 1974), p. 81.

(7) Eugen Fink, *La Philosophie de Nietzsche*, Hans Hildenbrand & Alex Lindenberg (trad.), Arguments (Paris: Minuit, 1986), pp. 53-74.

وفي علاقة بما تناوله المسكيني للمسألة في مقدّمة الترجمة العربيّة للكتاب: فريدريك نيتشه، في جينالوجيا الأخلاق، ترجمة وتقديم فتحي المسكيني، مراجعة محمّد محجوب (تونس: دار سيناترا؛ المركز الوطني للترجمة، 2010)، ص 10، وما يمكن أن تفضي إليه مسألة نيتشه والأنوار من مساهمة في "رسم ملامح النموذج الأخلاقي للنبيل في كلّ أصقاع الأرض التي صنعت تاريخًا كبيرًا للنوع البشري"، ص 11. [بتصرّف]

(8) المرجع نفسه، المقالة الأولى: "الخيّر والشّرّير"، "الكريم واللّئيم"، فقرة 10، ص 62.

لأصدقائهم، فإنَّ ما تطالعنا به إتيقا زرادشت هو بضدِّ ذلك تمامًا؛ فالتجربة الفلسفية لديه مع عوالم الأنفس البشرية والقيم والحياة والوحدة والجماعة قد دعته حتى إلى محبّة الأعداء، وهو ما لا يقوى عليه إلَّا أهل الإتيقا "متى فرضنا على العموم أن يكون [الحبُّ] ممكنًا على الأرض"[9]. فلا يفيد هذا البتة انتهاج زرادشت الإتيقي مسالك الحقد والبغضاء وشيئهما. وإنَّما حسبه أن يتحرَّر الإنسان-الفيلسوف من عادة المكوث في موضع بعينه إلى أن يقتدر على تجربة تبادل المواقع[10]، وذلك بالرِّفعة في النَّظر إلى الذَّات والصَّديق والعدوّ.

على الإنسان-الفيلسوف ألَّا يكون وثوقيًّا إقصائيًّا متمذهبًا بمذهب الخير والشَّر[11]، وإنَّما هو مدعوٌّ إلى الانفتاح، ولو على وجه المخاطرة، على مَواطن لم يعتد التآلف معها. لذلك، قال نيتشه: "إنَّ الفيلسوف يسعى لأن يردِّد في داخله كلَّ أصوات الكون المتناغمة"[12]. ولمَّا كان مجموع هذه الأصوات على غير ذات الإيقاع واللَّون والمنظر، فإنَّ نيتشه لا يرى في التفلسف إمكانًا إلَّا متى تملَّك الإنسان المقتدرة على مغالبة معهود قيمه المريضة نفسيًّا. عسى أن تستحيل إلى قيم ناظرة من جميع المنظورات وفي الاتجاهات كلها إلى جميع الأشياء خيِّرها وشرِّيرها. ويعني هذا حُسن الإنسان-الفيلسوف تدبير تموقعه بين مفاصل ما اعْتُقِدَ فيه سلفًا أنَّه مفصل التضادِّ بين قيم الخير وقيم الشَّر. لكن، "من الممكن كذلك أن يكون قوام ما يجسِّد قيمة تلك الأشياء الخيِّرة والمحترمة بالضَّبط، هو أنَّها قريبةُ نسبٍ ومقترنة ومتجانسة بطريقة تثير الحرج مع تلك

---

(9) المرجع نفسه.

(10) هي تجربة متفرِّدة إتيقيًّا تتعلَّق تحديدًا بمعادن النَّاس ومراتبهم. أمَّا فرادتها فتعود إلى أنَّه لا يقوى عليها ذوو النُّفوس المصيرة، لوقوعهم تحت شوكة الشَّحناء والضَّغينة. ومنها "أساس التمييز الإتيقي بين نماذج الحياة والفصل الإستطيقي بين الأساليب الذَّوقيَّة، والتفريق القيمي بين الأحكام الأخلاقيَّة والأنماط البشريَّة"، يُنظر: فتحي المسكيني، مقدِّمة الترجمة العربيَّة، في: المرجع نفسه، ص 20.

(11) بحجَّة تملُّك "القوَّة المهيمنة [...] في المجال الأخلاقي"، كما وصف نيتشه بذلك أفلاطون في: فريدريك نيتشه، مقدِّمة لقراءة محاورات أفلاطون، ترجمة محمَّد الجوَّة وأحمد الجوَّة، تقديم فتحي التريكي، سلسلة مقاربات فلسفيَّة (صفاقس: دار البيروني للنَّشر والتَّوزيع، [د. ت.])، فقرة 23، ص 75.

(12) فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة سهيل القش، تقديم ميشيل فوكو، ط 2 (بيروت: المؤسَّسة الجامعيَّة للدِّراسات والنَّشر والتَّوزيع، 1983)، فقرة 3، ص 49.

الأشياء الرَّديئة والمضادَّة لها ظاهريًا، أو أنّها مماثلة لها ربَّما. ربَّما! لكن مَنْ يريد أن يهتمَّ بمثل هذه الرُّبَّما الخطرة؟"[13]. فما الذي يقتضيه مثل هذا التَّقدير للأشياء؟ أتحتوي الأشياء على مواصفات إتيقيَّة تميِّز شخص الإنسان-الفيلسوف عمَّن ليس إتيقيًّا؟

يكون الفيلسوفُ الإتيقيُّ والنَّاقدُ موسوعيَّ الثقافة الفلسفيَّة، ومتجاسرًا حدَّ المخاطرة بالذَّات، وهو يلج العوالم المجهولة بَعْدُ في نقد القيم. وهو مندفع لـ"يكون هو ذاته ناقدًا، ريبيًّا، وثوقيًّا، مؤرِّخًا، وعلاوة على ذلك شاعرًا، هاويَ مجموعات، رحَّالةً، فاكَّ ألغاز، مفكِّرًا أخلاقيًّا، عرَّافًا، 'ذا فكر حرٍّ'، كلَّ شيء تقريبًا حتى يكون قادرًا على الولوج إلى دائرة القيم [...] ولكن هذه الأمور جميعًا ليست سوى شروط أوَّليَّة؛ أمَّا مهمَّة الفيلسوف ذاتها فتتطلَّب شيئًا آخر، إنَّها تتطلَّب أن يخلق قيمًا"[14]. فَمَنْ يكون الفيلسوف الإتيقي بحسب التحديد النيتشوي؟ أليس هو مَنْ تحلَّى بالإتيقا الأرستقراطيَّة[15] درءًا منه لجوامد أخلاق الخير والشَّر؟

تكمن شخصيَّة الفيلسوف، على نحو ما حدَّدتها فلسفة ما وراء الخير والشَّر، في القيادة والتوجيه، لأنَّ "الفلاسفةَ بالمعنى الدَّقيق للكلمة هم أناس يقودون ويشرِّعون: يقولون 'سوف تكون الأمور هكذا!' إنَّهم يحدِّدون وجهة الإنسان وغايته، ويستعدُّون لهذا بالعمل التمهيدي الذي أعدَّه كلُّ عمَّال

---

(13) فريدريك نيتشه، "في تحكيمات الفلاسفة"، في: فريدريك نيتشه، ما وراء الخير والشَّر: تباشير فلسفة للمستقبل، ترجمة جيزيلا فالور حجَّار، مراجعة موسى وهبة (بيروت: دار الفارابي؛ بئر مراد رايس، الجزائر: المؤسَّسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، 2003)، فقرة 2، ص 23.

(14) Friedrich Nietzsche, "Par-delà bien et mal," dans: Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VII: Par-delà bien et mal: Prélude d'une philosophie de l'avenir; La Généalogie de la morale: Un écrit polémique pour compléter et éclairer Par-delà bien et mal récemment publié*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Cornélius Heim, Isabelle Hildenbrand & Jean Gratien (trad.) (Paris: Gallimard, 2006), 6ème partie; Nous, les savants, § 211, pp. 130-131.

(15) يُنظر منشأ القنوت العالي من وُضع العظماء ومستطاعهم، ومردُّه إلى العوز في المقدرة؛ ذلك ما جعل "نيتشه يعتبر أنَّ الأخلاق قد اخترعتها فعليًّا الأنفس المبتذلة لتضع حاجزًا أمام الإتيقا الأرستقراطيَّة المبنية على الاقتدار":

Edouard Delruelle, *Métamorphoses du sujet: L'Ethique philosophique de Socrate à Foucault*, le point philosophique, 2ème éd. (Bruxelles: De Boeck superieur, 2006), p. 231.

الفلسفة، وكلُّ الذين أحاطت معرفتهم بالماضي؛ إنَّهم يسطون نحو المستقبل[16] أيديًا خلّاقة"[17]. إنَّ فيلسوف الاقتدار تجاه جميع الأشياء ورؤيتها على النَّحو الفلسفي المطلوب إتيقيًّا ونقديًّا، هو الإنسان الذي رسمت فلسفة نيتشه صورته؛ فهو مدعو إلى سماع الأصوات كلها، وسبر أغوار بواطن القيم، ما انكشف منها وما تخفّى.

وبإيجاز، أن يتطلّع الفيلسوف وأن يُطِلَّ على الآفاق كلها، فذلك شرط إمكان ذاته المتفلسفة. ثمّ "إنَّ فيلسوفًا ما هو إنسان يستشعر، يرى، يسمع، يرتاب، يرجو، ما ينفكُّ يحلم بالأشياء الخارقة للعادة؛ ولنقل هكذا إنَّ أفكاره الخاصَّة التي هي أحداثه، تضرب من الخارج، من أعلى ومن أسفل، على شاكلة صعقة الحب؛ ولربَّما هو نفسه صاعقة ضخمة ببروق جديدة؛ هو إنسان قَدَر تدوِّي السماء من حوله وتنشقُّ الأرض، هو الذي يعيش في جوّ من النُّذر"[18]. أليس في مثل هذا الولوج إلى مغاور الخير والشَّر وكأنَّها قيم سواسية، ما يفيد بتنصُّل الفيلسوف-الإتيقي من مقاييس الأخلاق المعهودة؟ ألا يكون على هذه الشاكلة ناقدًا ولاأخلاقيًا؟

أمّا في المستوى الثَّاني، فلا يمثِّل توحُّد الفيلسوف وتفرُّده بقيمه، تشريعًا ومراسًا، سلوكًا اجتماعيًّا شاذًّا مثلما قد يُعْتَقَدُ خطأً. وهو ليس من قَبِيل التصوُّف الدِّيني أو الزُّهد في الحياة، وإنَّما هو إشكال من إشكالات فلسفة القيم النيتشوية؛ فقد يمثِّل التوحُّد الفكري في نظر الفيلسوف الرَّحّالة قدرًا لا مردَّ له

(16) يمكن التوجُّه بالنَّقد إلى نيتشه في هذا السياق من الرَّباط بين ما يُعزى إلى الصيرورة و"التَّحم" ها (ها بما هي شرط توكيدي للمستقبل؛ إذْ يرى بيردسوِرث تداخلًا بين الزَّمني في تاريخيّته وما هو صائر نحو المُقْبِل. ولمّا كان نيتشه توكيدي المنزع لهذا المقبل بنَغَمه الدَّائمة، فإنَّ استلافه سند السيان (إمكانًا للنعم في المآلات) يجعل استحضار التاريخي على غاية من العسر. ويحسبه، "ليس بوسع النسيان النيتشوي وتأكيد براءة الصَّيرورة والتنعم" للمُقْبِل أن يجعلوا من أنفسهم قابلين للفهم، في المحصِّلة، إلّا في مسار تاريخي من التذكُّر بطيء ومتجاوز، على الصَّعيد التقني-الطُّلقي، لكلِّ تعارض بين الفعّال والارتكاسي":

Richard Beardsworth, *Nietzsche*, figures du savoir 2 (Paris: Les Belles lettres, 1997), p. 121.

(17) Nietzsche, "Par-delà bien et mal," 6ème partie; Nous, les savants, § 211, p. 131.

(18) Ibid., § 292, p. 205.

في تجربة التفكير في لحظةٍ مّا من لحظات بناء الفكرة الفلسفيّة. ويكون هذا البناء، في الغالب، على شاكلة "تدبير المتوحّد" لأغراضه من النّظر والفعل؛ ذلك أنّ "قدر المتوحّدين الكبار: هو الاستقلال من شأن قلّةٍ قليلةٍ: إنّه امتياز الأقوياء. ومَنْ يَقُمْ بالمحاولة، حتى لو كان على حقٍّ، إنّما من دون أن يكون مُكْرَهًا على ذلك، يبرهن على أنّه ليس قويًّا وحسب، بل، على الأرجح، مقدام"[19]. فلا يعني التوحُّدُ بالذّات دعوةً من نيتشه إلى عزلة قاتلة أو هروب من مواجهة الآخر والصّراع معه. فليس للإنسان الفرد أن يتوهّم الاكتفاء بذاته. ثمّ، ليس الصّراع مجرّد مقولة ديالكتيك أو علاقة غيريّة مبهمة، وإنّما صراع إرادات وقوى مادية وغير مادية متطاحنة.

وكلّما كثرت صور الصّراع تتصعّد صورة الإنسان المقارع والمتمرّن بكبرى المنازلات؛ فالصّراع هو فعل أو حركة من أجل إرادة أقوى وأقدر، إرادة تشتغل بما تملّكت من قوى من أجل الحياة[20]. يقول نيتشه: "كلّما سعى فرد ما إلى الاكتفاء الذّاتي، كانت الفلسفة جاهزة دائمًا لمضاعفة عزلته ولتحطيمه داخل هذه العزلة"[21]؛ فالمتوحّد بذاته ليس المتنكّر للآخر في صفاته وفعله؛ إذ ليس التناحر الغيري مع الآخر والتنافس معه هو سبيل نيتشه وغرضه، وإنّما المتوحّد بذاته، هو، إذا جازت لغة علم الكلام الإسلامي، المتوحّد بصفاته.

أن يعدل الإنسان الفرد عن محاكاة الآخرين، فتلك هي إتيقاه، وألّا يبتغي أتباعًا مثل زرادشت، فتلك هي أيضًا إتيقاه؛ فلا محاكاة الآخرين ولا انتظار محاكاتهم له هما من مطامح الإنسان المتفرّد. ذلك ما كان عليه زرادشت الذي يقول: "ما زلت الأكثر ثراء والأكثر مجلبة للحسد – أنا الأكثر وحدة! إذْ إنّني قد حظيت بوجودكم، وما زلتم تحظون بوجودي بدوركم، قولوا لي، من ذا الذي

---

(19) فريدريك نيتشه، "الرّوح الحرّ"، في: نيتشه، ما وراء الخير والشّر، الفصل الثّاني، فقرة 29، ص 59. [بتصرّف]

(20) يُنظر ما يتوافق وهذا المقصد الفلسفي لدى باتريك فولتينغ في كتابه:
Patrick Wotling, *Le Vocabulaire de Friedrich Nietzsche*, coll. vocabulaire de (Paris: Ellipses, 2007), pp. 55-56.

(21) نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي، ص 39.

يتّساقط عليه مثلي هذا التفاح الوردي من شجرة الحياة؟"[22]. ألم يعرض زرادشت عن الاختلاط بالرّعاع؟ ثمّ هل طلب إتباعهم له يوم حسبوه يأتي البهلوانيات، وَهُمْ على موعد مُشَوّق مع ألعاب البهلواني[23]؟ ألم ينطق زرادشت آنئذ حكمة فلسفيّة وقد نضُجت بعد أن تشبّع من يقين التّفريد، وبلغت منه أوهام أخلاقيات الجمهور مبلغًا لا يُطاق؟ فما الذي يتوفّر عليه الإنسان المتفرّد من صفات إتيقيّة حتى يبلغ صورة المتوحّد بذات قيمه؟ وليكن المتوحّد في هذا المقام هو الإنسان الفرد وصاحب الرّهان الإتيقي زرادشت الفيلسوف، وقد نأى بنفسه عن صخب العامة و"التجارة مع النّاس"[24]. ولكنّه، يأمر في المقابل، قائلًا: "ألقوا نظرة بعيونكم النقية في نبع مسرّتي أيها الأصدقاء! أنّى له أن يتعكّر من جرّاء ذلك؟ بل ضاحكًا سيقابلكم بصفائه. فوق شجرة المستقبل نبني عشّنا؛ وغذاؤنا ستحمله لنا الصقور في مناقيرها، نحن المنعزلون![25] حقًّا أقول لكم إنّه لن يكون غذاءً يقاسمنا إيّاه النجسون! جمرًا سيحسبون ذلك الذي يتناولونه، وبه ستحترق أشداقهم. حقًّا أقول لكم، إنّنا لا نُعِدُّ هنا مواطن للنجسين! كهف صقيع ستكون سعادتنا على أجسامهم وعقولهم!"[26]. فما الصُّورة الفلسفيّة[27] لذاتٍ بشريّةٍ مبدعة لقيم "الما-وراء"؟

---

(22) فريدريك نيتشه، هكذا تكلّم زرادشت: كتاب للجميع ولغير أحد، ترجمة علي مصباح (كولونيا، ألمانيا/ بغداد: منشورات الجمل، 2007)، الكتاب الثاني، "أغنية القبور"، ص 218.

(23) Voir: Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VI: Ainsi parlait Zarathoustra: Un livre qui est pour tous et qui n'est pour personne*, Giogio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Maurice De Gandillac (trad.) (Paris: Gallimard, 2004), "Prologue de Zarathoustra," § 3, pp. 23-25.

(24) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome III: Humain, trop humain: Un livre pour esprits libres, 1: Fragments posthumes: 1876-1878*, Giogio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Robert Rovini (trad.), Marc Buhot de Launay (édition revue) (Paris: Gallimard, 1988), 24 [4], p. 530.

(25) الصحيح: نحن المنعزلين. (الناشر)

(26) نيتشه، هكذا تكلّم زرادشت، الكتاب الثاني، "عن الرعاع"، ص 191.

(27) يُنظر ما قاله نيتشه عن نفسه في سياق حديثه عن ذوقه الموسيقي: "لقد أحسست أكثر بأنّني فيلسوف، أفضل فيلسوف بما لم يتراءَ لي في العادة":

Friedrich Nietzsche, "Le Cas Wagner: Un problème pour musiciens," dans: Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner*, § 1, p. 21.

حدّد نيتشه في كتاب ما وراء الخير والشّر توصيفًا ميّز به المتوحّد عن عامّة النّاس. وبشأنه قال: "أن يبقى سيّدًا لفضائله الأربع، الشجاعة ونفاذ البصيرة والحدس والتوحُّد. لأنّ التوحُّد فضيلة عندنا؛ إنّه ميل جليل إلى النّظافة، طالما نحن نستشعر، ولا مفرّ، أنّ تجارة النّاس، – الـ"مجتمع" – وسخة. وحيثما يجعلنا، سواء أكان اليوم أم غدًا وبطريقة أم بأخرى، كلّ انتماء إلى المجموعة 'عوام'"[28]. فهل يعني ذلك أنّ قدر اشتقاق أخلاق الما-وراء، أو ما نصطلح عليه بالإتيقا النيتشوية، لا يكون إلّا في ما وراء رفض العامّة؟

ومع ذلك، لم يتنصّل نيتشه من روابطه الطّبيعيّة مع سائر النّاس. وليس ذلك فقط لأنّ "الفيلسوف فنّ مقاوم"[29]، وإنّما أيضًا "إلى اليوم ما زلت أحمل نفس اللطف تجاه الآخرين، بل إنّني أكنُّ كلّ التقدير حتى إلى أقلّ الناس منزلة؛ ليس ثمّة في هذا كلّه ذرّة من التكبّر، أو من احتقار مقنّع"[30]. لماذا لا يعوّل نيتشه كثيرًا على الإنسان المعاصر وقد أسرف في إطراء قيمه وذاته؟ أليس الإنسان المعاصر تقدُّميًا بما فيه من كفايةٍ ونكايةٍ بالذّوات البشريّة؟ وهل ثمّة ما يمنع، في المقابل، من إبراز "فضل الانقلاب في الكيفيّة التي من خلالها تعامل نيتشه مع قضايا الفلسفة، فتمكّن من إحداث قلبٍ جذريٍّ للأنساق الفلسفيّة"[31]؟

إذا كان لا بدّ من "إظهار أسس الإتيقا"[32]، فلأنّ الأمر يحتاج حقيقةً، ومن "الآن الكثير من البواسل المبشّرين الذين لا يمكنهم أن ينجوا من العدم، ولا

---

(28) Nietzsche, "Par-delà bien et mal," 9ème partie: Qu'est-ce qui est aristocratique?, § 284, p. 202.

(29) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner*, avant-propos, p. 17.

(30) فريدريك نيتشه، «لِمَ أنا على هذا القدر من الذكاء»، في: فريدريك نيتشه، هذا هو الإنسان، ترجمة علي مصباح (كولونيا: منشورات الجمل، 2003)، فقرة 10، ص 62-63.

(31) عبد القادر بوعرفة، "نيتشه ... الميتافيزيقا وفيزيولوجيا الفن"، الفكر العربي المعاصر، العدد 156-157 (خريف 2011)، ص 106.

(32) Arthur Schopenhauer, *Le Fondement de la morale*, Auguste Burdeau (trad.), Alain Roger (int. et notes.), le livre de poche, série classiques de la philosophie (Paris: Librairie générale française, 1991), p. 152.

من رجال الحضارة أيضًا، ولا من التربية الرَّطبة واللَّزجة لمدننا الكبيرة"[33]. فما الفضائل التي يحملها نيتشه على الفلاسفة في توحُّدهم؟ ومَنْ هم في الأساس؟ إنَّهم "رجال صامتون ومتوحّدون وحازمون، يعرفون الاكتفاء بمهمَّتهم اللّامرئية، ويعرفون أن يبقوا مواظبين؛ رجال يسعون بشغف إلى الحواجز في كلّ شيء ليتجاوزوها"[34]. لعلَّ أهمّ ما تلحظه الفلسفة الأخلاقية لِمَا وراء الخير والشّر هو ضحالة الاقتدار عند "الإنسان الحديث"، وفي مدار "الفن الحديث"، وفي دعاة "الديمقراطية الحديثة"، وأحوال النَّاس الحديثين. فكيف لِمَنْ يريد نحت قيمه أن يحتمل مثل هذه المقولات المراهنة على أمرٍ ما من أمور النَّاس؟ ومن ثَمَّ فـ"على شاكلة المتوحّد غير الصّبور، النَّازل من عليَاء جباله، فإنَّ ما يُفرض عليه، بداهةً، منذ الابتهال للشَّمس، هو أقلُّ من تعطُّشٍ للمقدرة منه لحاجة لا تُقهَرُ إلى 'تواصل' حقيقيّ"[35]. أتكون مقتضيات الإتيقا المُدبِّرة لتوحُّدها بقيمها تجاوز ما هو كائن، والمراهنة على ما يجب أن يكون[36]؟ ألسنا نعتبر في معهود معارفنا الفلسفية أنَّ هذا هو عين الوظيفة الكلاسيكيّة للفلسفة، وخاصَّة السياسيّة منها؟ أتضيق الأرض بالفيلسوف المتوحّد على الرّغم ممَّا رَحُبَتْ، أم أنَّها رحبة ولا تَسَعُ الحكماء؟

تجعل وضعية التفريد من رجل من هذا القبيل "يتساءل عمَّا إذا كان، لا ينفتح، خلف كلّ كهف، أو يجب ألّا ينفتح كهف أعمق، وعمَّا إذا كان عالم أرحب، أغرب وأغنى لا يتمدَّد إلى ما تحت السَّطح، وعمَّا إذا لم يتجوَّف باطن الأرض[37] من تحت كلّ عمق وكلّ 'أساس' للتّفكير"[38]. طبعًا، إنَّ ما يبحث عنه الفيلسوف اختلاس لحظةٍ تاريخيّة ما؛ لحظة فارقة يكون معها العزم على

---

(33) فريدريك نيتشه، **العلم الجذل**، ترجمة سعاد حرب (بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنّشر والتّوزيع، 2001)، الكتاب الرّابع، فقرة 283، ص 155.

(34) المرجع نفسه.

(35) Maurice De Gandillac, "[Dossier: "Les Vies de Nietzsche"]. La Société des surhommes," *Le Magazine littéraire*, no. 298 (Avril 1992), p. 52.

(36) يُنظر: يوحنا قمير، **نيتشه نبيُّ المتفوّق** (بيروت: منشورات دار المشرق، 1986)، ص 28-29.

(37) هذا على فرض أنَّ "الإنسان هو حركة الأرض" كما تصوَّر ذلك بيير بودو في كتابه:
Pierre Boudot, *L'Ontologie de Nietzsche*, Initiation philosophique 95 (Paris: Presses universitaires de France, 1971), p. 110.

(38) Nietzsche, "Par-delà bien et mal," 9ème partie: Qu'est-ce qui est aristocratique?, § 289, p. 204.

الاحتجاج على العصر وقيمه أشدّ. أيألم المتوحّد فيكون قوله هومًا سيكولوجيًا، أم ينتزع التّفكّر في القيم من جوف لحظة تألّمه، فيتقوّى ويزداد اندفاعًا نحو الحياة[39]؟ إنّ التوحّد موقف فلسفي من الآخرين (وهو بالتأكيد لأجلهم). إلّا أنّهم يتجاهلون ذلك، أو ربّما هم به جاهلون؛ فـ"حتى المعاناة[40] من الوحدة هي أيضًا من المآخذ"[41].

ليس التوحّدُ انعزالًا أو توهّمًا للعزلة الصوفية أو الزهدية، وإنّما هو عكس ذلك، حضور مع الآخرين، ولأجلهم، على الرّغم من الشّعور في الحين بـ"الوحدة الأعمق"[42]. إنّ التوحّد تجاوز لرعاعيّة القطيع مثلما فعل زرادشت. يقول نيتشه: "غالبًا ما بدا لي أنّ تملُّك هذا الوعي يعني أن تعيش وحيدًا وسط المدينة الآهلة، كما لو كنت في الصّحراء"[43]. ألم ينصرف زرادشت مدّة عشرة أعوام[44] يناجي توحّده في فرادته؟ كلّا، ولكنّه لم ينصرف لشأن "تأمّلات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى"، وإنّما لشأن قلب القيم واستحداث الجديد:

(39) يُنظر اندفاع الفيلسوف من فرط حبّه الحياة ما تناولته أندريه سالومي في كتابها:

Lou Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche à travers ses œuvres*, Jacques Benoist-Méchin (trad.), Ernst Pfeiffer (texte établi et présenté), Thomas Pfeiffer (notes), Olivier Mannoni (rev. et complétée) (Paris: Grasset & Fasquelle, 1992), p. 139.

(40) لمزيد من النّظر في علاقة الوحدة والمعاناة، مُدْرَكة بما هي ضرب من التألّم من جِنافة أخلاقيّة حديثة مثقّلة بوزر المعقولات المجرّدة، ولا تفيد الخلق والإنشاء في شيء، يمكن العودة إلى ما ذهب إليه جاك روجيه، الذي اعتبر "الحاجة إلى الوحدة ترجمة، إذًا، بحثًا عن زمن للتفكّر والخلق؛ وليس ضربًا من الاحتباس داخل المعاناة الأخلاقيّة":

Jacques Rogé, *Le Syndrome de Nietzsche* (Paris: Odile Jacob/Presses universitaires de France, 1999), p. 58.

يُنظر أيضًا بشأن تقاطع المعاناة مع الإرادة:

Friedrich Nietzsche, *Mauvaises pensées choisies*, Georges Liébert (choix établi), Mona Ozouf (avant-propos), Tel 306 (Paris: Gallimard, 2000), § 77, p. 236.

(41) نيتشه، لِمَ أنا على هذا القدر من الذكاء"، فقرة 10، ص 62.

(42) Friedrich Nietzsche, "Nietzsche contre Wagner: Dossier d'un psychologue, Comment je suis affranchi de Wagner," dans: Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. I: Le Cas Wagner*, § 1, p. 365.

(43) نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الأوّل، فقرة 2، ص 34.

(44) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VI: Ainsi parlait Zarathoustra*, "Prologue de Zarathoustra," § 1, p. 21.

انصرف ليتعافى. أيكون ذلك "تعليقًا" - بالمعنى الهوسرلي - مؤقّتًا من الفيلسوف لحضوره داخل العالَم؟

في الواقع، "أدرك المفكّر الديونيزوسي، في ما وراء الأجناس والأنواع، عين المحدّد الحياتي والوحيد، وهو أن يهجر العالَم المثقّف لا عن جهالة بربريّة، ولكن بأصالة: فالمفكّر المنصهر، الميتافيزيقي الرّاقص مثل زرادشت، هو في الحضارة الحديثة غريب أو صنم، كائن، إن لم يكن متوحّدًا، فهو على الأقلّ متفرّد"[45].

بناء عليه، فإنّ جلبة العامّة هي التي تدفع بالمتوحّد إلى التّخارج بحثًا عن سبيل التفلسف بشأن قيم النّاس في الدّاخل. ولكنّه، كان يفكّر الأمر من خارجهم حيثما هو بجَنْبِهِ. إنّها حركة تقالُب في مدار الدّاخل والخارج وتناسبهما. وحيثما يكُن الدّاخل والخارج في انشباك، يكُن عمل الفيلسوف الذي قد يبلغ أحيانًا حدَّ المخاطرة المفضية إلى الهلاك أو الجنون[46]. من الصحيح أنّ التوحُّد تجربة فلسفيّة، وليس زرادشت أوّل من تدبَّر حدودها من الفلاسفة ولا هو آخرهم. ولكن عمقها كامن في كونها تجربة في سرائر الأمور، والقيم، وأحوال النّاس، ومدنهم، والذّات المتفلسفة، وآثارها التاريخيّة.

ولَكَمْ بيّن نيتشه نفسه فضيلة تجربة التوحُّد القيمي، فقال في هذا السياق بشأن كتاب **الفجر**: "حيث كنت وحيدًا في خلوات سرية مع البحر[47]. وإلى اليوم، كلّما فتحتُ صدفة هذا الكتاب إلّا وبدت لي كلُّ جملة فيه تقريبًا شبيهة بطرف خيط أسحبُ به من الأعماق شيئًا ثمينًا بديعًا لا مثيل له"[48]. إنَّ بلوغ

(45) Bertrand Dejardin, *L'Art et la vie: Éthique et esthétique chez Nietzsche*, ouverture philosophique (Paris: L'Harmattan, 2008), p. 159.

(46) يُنظر: نيتشه، **العلم الجذل**، الكتاب الأوّل، فقرة 10، ص 41.

(47) إنّه محيط جنّاب لنيتشه. تلك هي أسرار مدينة جنوى الإيطالية. يُنظر: عبد القادر بودومة، "نيتشه ... الميتافيزيقا وفيزيولوجيا الفن"، **الفكر العربي المعاصر**، العددان 156-157 (خريف 2011)، ص 106.

(48) فريدريك نيتشه، "الفجر: خواطر حول الأخلاق كفكرة مسبقة"، في: نيتشه، **هذا هو الإنسان**، فقرة 1، ص 106.

العمق والتّعبير عنه، وفرزه، وإظهاره في مستوى السّطح، وكشف ما اندسّ فيه، وبيان علاقات تناسبه الممكنة في كلّ الاتجاهات، ومن خلال منظوريات عدّة، هو عمل فلسفيٌّ جريءٌ وجبّارٌ ومؤلمٌ. فهل تكون تجربة التّوحُّد الفكري لازمة انبناء الفلسفي من الإتيقا والنّقد الجذري "البالغ حدَّ متناقضات الحياة"(49)؟

بدايةً، يشكّل ذلك تجربة العمق وما لها من أثرٍ في انشاء المتوحّد-المتفلسف وسعادته بقيمه ذاتها في ما وراء وَهْم تعميم السّعادة. يقول نيتشه: "كلُّ تلك الأنماط من الأخلاق التي تتوجّه إلى الفرد من أجل تأمين "سعادته"، كما يُقَال، إن هي إلّا اقتراحات للسلوك بما يتناسب ودرجة الأخطار التي تهدّد الفرد في معايشته ذاته؛ إنّها وصفة ضدَّ أهوائه وميوله، الكيّسة منها والرّديئة، فيما لو كانت لها إرادة القدرة ورغبت في لعب دور السّيّد"(50). فعن أيّ سعادة يتحدّث هذا المتوحّد-المتفلسف؟ أهي "سعادة الجاهل" أم "سعادة الحكيم"، إذا استعرنا عبارتَيْ سبينوزا؟ إنّها سعادة الفضاء الفلسفي الفسيح والمتحرّر من السياسة الملتزمة، والأخلاق الملزمة، وفِتَنِ الحروب، ومناوراتها.

في الواقع، تمثّل هذه الفضاءات التي ينفر منها زرادشت الإتيقي موطنًا حيث "السوداويون" في سعادتهم: يُفشي أهل الحزن العميق سرَّهم حين يسعدون: لهم طريقة في تلقُّفِ السّعادة كما لو أنّهم يريدون أن يسحقوها ويخنقوها غيرةً، -آه، إنّهم يعلمون جيّدًا أنّها ستفرُّ منهم!"(51). لقد كان نيتشه نفسه في روابطه يجمع بين معدَنَيْ الوحدة والعِشرة تجاه الجماعة. ولكنّه لا يسأم من مطلق جماعة، بل يسأم فحسب مِمَّنْ انتهكوا بأخلاق الخير والشّر مهابة الفكر والقيم والحياة. وعلى هذا النّحو، فإنّ "أوّل إحساس تشعر به إذا رأيت نيتشه هو إحساسك بأنّك إزاء وجدان عنيف مستور وشعور بالوحدة يكتمه في نفسه [...] ومن الصّعب على المرء أن يتصوّر وجهه موجودًا وسط

(49) Simha, p. 67.

(50) فريدريك نيتشه، "في تاريخ الأخلاق الطّبيعي"، في: فريدريك نيتشه، ما وراء الخير والشّر، الفصل الخامس، فقرة 198، ص 141-142.

(51) فريدريك نيتشه، "ما النّبيل؟"، في: نيتشه، ما وراء الخير والشّر، الفصل التاسع، فقرة 279، ص 269-270.

جماعة من النّاس، لأنّ على هذا الوجه سيماء التّجنُّب والتّوحُّد والانفراد حيال النّاس"[52]. فما الذي يتّصف به الفيلسوف المتفرّد؟ إنّه إنسان الوحدة والمعاشرة في آن. لكن، أليس في هذا الشّعور توكيد للمراتبية بين البشر والأخلاق والفكر؟ وهل في وسع تجربة التفرّد[53] بالقيم الفلسفيّة (الإتيقيّة والنّقديّة) أن تثبت الحدود الفارقة بين مراتب البشر وانتماءاتهم القيميّة؟

وفي المستوى الثّالث، يمكننا تحديد أهم استنتاجات البحث بالقول إنّنا ننتسب إلى عصر "نزاعات الإتيقات"[54]. وبناء عليه، لا تكون الإتيقا الفلسفيّة النيتشوية مجرّد بيانٍ فلسفي أو محض لائحة نظريّة في قيم مستحدثة. فما حاولنا حقيقةً البحث فيه كان على سبيلِ اعتبار "الإتيقا مجال انتماء"[55] إلى الفعل في الفكر سواء والحياة. فما أوسعَ مجالات إمكان الانتماء؟ وإلامَ، أو إلى من، يكون الانتماء؟

يجد الشُّعور بالنّسب إلى الحياة سبيل كيانه في تفعُّل الحضور راهنًا والجدارة به مآلًا. ولا تسترقُّ وفرة شرائط الموت اليوم عظمة الأنفاس الإتيقيّة الناشئة في الفلسفة، وإن احتبسها ضدّنا أحيانًا العقل الحسابي للعالَم الرّاهن. أمّا مناط الأمر، فهو أنّ ما كتبه نيتشه لم يكن من قَبيلِ معهود الكلم الفلسفي الذي نُؤثره عادةً على غيره من كلم الجمهور والعوامّ. لقد كان النّقد الجذري

---

(52) سالومي، ورد في: عبد الرّحمن بدوي، نيتشه، خلاصة الفكر الأوربي، سلسلة الفلاسفة، ط 5 (الكويت: وكالة المطبوعات، 1970)، ص 40.

(53) صحيح أنّ تجربة التوحُّد في مدار الحكمة الفلسفيّة ذات غُنم فكري للفلاسفة الذين تدبّروها، ونيتشه واحد منهم، إلّا أنّ ذلك لا يحتّ تأمينها مع نيتشه تجربة التفريد وإثراء مآلاتها الفلسفيّة المأمولة لِمَنْ ينحو نحوها؛ إذْ جعل منها تجربة للذات وحدها، وهو ما تبيّنه سوشون في دراسة لها بشأن فقه معنى الفرد لدى نيتشه. يُنظر اختصار لموقفها النّقدي: "يأتي نيتشه ليزعم أنّ لكلّ فرد هذا الحق أو هذا الواجب لخلق قيمه الخاصّة، وليصوغ تأويلًا شخصيًا، فرديًا ووحيدًا":

Gisèle Souchon, *Nietzsche: Généalogie de l'individu*, commentaires philosophiques (Paris: L'Harmattan, 2003), p. 17.

(54) François Laruelle, *Éthique de l'étranger: Du crime contre l'humanité*, bibliothèque de non-philosophie (Paris: Kimé, 2000), p. 130.

(55) عبد العزيز العيّادي، مسألة الحريّة ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلو-بونتي، سلسلة أطروحات (تونس: دار صامد للنشر والتوزيع، 2004)، ص 582.

النيتشوي نقدًا متملّكًا لأسباب إتيقيه. ونعني كونه ممارسة جديّة وصارمة للتفكير المتظنّن بأوثق اعتقادات الفلاسفة والبشر عمومًا. فجاءت صفة القول والفكر لدى نيتشه على نحوٍ من الأدبيّة الفكرية النّافذة إلى صميم مقاصدها وموضوعاتها. ولمّا كان "نقد نيتشه معياريًّا"[56]، فإنه أنزل المجال الأكسيولوجي للقيم ومعاييرها من علياء التفكير المكتفي بالتّنظير إلى أرض طهّرها زرادشت من أخلاط الأوهام الفكرية. يبدو أنّ نيتشه قد "طوَّر [...] أسلوبًا جديدًا في النّقد الفلسفي رمى من خلاله إلى طرح تساؤلات جريئة عن أصل نشأة القيم والأحكام الأخلاقيّة مثل الخير والشّر، وبالتالي إعادة النّظر في مضامين جميع القيم السّائدة في الثقافة الغربية الحديثة"[57].

وبناء عليه، فإنّ من استخلاصات النّظر الفلسفي في استشكال الإتيقا وسؤال النّقد الجذري، هو التشريع للإتيقي شغّالًا في الفلسفي. فلا يوجد في محض حرفيّة النّص الفلسفي المجرّد كما اعتاد بعض الفلاسفة كتابته، وإنّما تتفعّل الإتيقا فكرًا ومراسًا على النّحو الذي يجعل من فلسفة النّقد القيمي مع نيتشه فلسفة نقدٍ للرّاهن والمعيش والحياتي.

ولعلَّ من أهم الاستنتاجات البيّنة هو اجتناب التّفكير الإتيقي للمجرّد والتأمّلي المحض، وازدراء النّقد الجذري لخيلاء الفلاسفة حول تعالي المعرفة الإنسانيّة على المعيش. وربّما لهذا السّبب، اعترف نيتشه بعسر مهمّة الفلسفي-الإتيقي في قوله: "ربّما كنّا، نحن الفلاسفة اليوم، جميعًا في وضعيّة وعرة أمام المعرفة الإنسانية"[58]. تتطلّب وُعورة الوضعية عدم خلقنة الحياة، وعدم الإسراف في الثناء على الانحطاط القيمي. فإتيقيًّا أصبحنا "نساعد اليوم على انتقاء أشكال وتقاليد الأخلاق العالية التي لا يعدو أن يكون هدفها القضاء على الأخلاقيات الهابطة"[59].

---

(56) Reboul, p. 85.

(57) عبد الرزّاق الدواي، حوار الفلسفة والعلم والأخلاق في مطالع الألفيّة الثّالثة، سلسلة المكتبة الفلسفيّة (الدّار البيضاء: شركة النشر والتوزيع-المدارس، 2004)، ص 188.

(58) نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الخامس، فقرة 381، ص 243.

(59) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome III: Humain, trop humain: Un livre pour esprits libres, 1*, Des principes et des fins, § 23, p. 50.

وإذا كان من قَبِيل جحود الفكر قبل نشأة أنفاس الإتيقا الفلسفيّة المعاصرة مع نيتشه ألّا يُعاب على المنحطّ والمزهوّ انحطاطه، فإنّ صيغة الكتابة والقول الفلسفيّين توكّدت مع نيتشه قـوةً فكريّةً ناقدة؛ ذلك أنّ احتقار الدّخل وذويه هو عتبة الاستقامة اللّازمة في التفلسف. واعتبارًا لفضيلة العافية ودورها في سويّة الإنسان، فإنّ ما لم يكن على هيئةٍ من الكِبَر والوَهَب يقع تحت وزر الاحتقار الذي تعلنه فلسفة الإتيقا النيتشوية: "هذا ما أجده حقيرًا، وهذا الاحتقار هو ما أبحث عنه قبل كلّ شيء عند كلّ امرئ. لا أعلم أي جنون يصوّر لي دائمًا أنّ كلّ رجلٍ- فردٍ يملكه. هذه هي طريقتي في التعسّف"[60].

مَنْ ذا الذي يطاوله احتقار الفكر الإتيقي النّاقد؟ إنّه جماع الذّوات البشريّة التي انحسرت الجرأة في منطوق كلمتها الفلسفيّة، فانحصرت معها دائرة تفعيل الفكر في الحياة. وكلّما تضاعف احتقار نيتشه لتلك "الكواسر الصغيرة!"[61]، كان ذلك على معنى استعادة وصل الفكر بالفعل. لذلك، فإنّ المُدان في نقده هو الإنسان عينه. وبناء عليه، اعتزم "إقامة نقد لا يرتكز على أيّ حجّة فرعية 'خارجة' عن الذّات"[62] الإنسانية، لأنّ الإنسان الجليل هو مَن لا تُمْتَهَنُ في شخصه قيم العلوّ. أمّا مَنْ زيّف في كَلِمِهِ الفلسفي حرمة الفكر، فلا مآل للفلسفة معه سوى عودتها القهقرى. لكن، ما عسى أن يكون مآل الفلسفة الحقّ في تفكيرٍ إتيقيٍّ كان قد تدبّر نقده للكلّ على نحوٍ جذريٍّ؟

تَنزع فلسفة القيم البديلة إلى اتجاه وجهة مغايرة لسبيل الفلسفة الوضعوية والتأمّليّة عمومًا. من ثمّ، فإنّ صورة الفلسفة المستخلَصة من مسألة الإتيقا والنّقد الجذري هي أنّ النّصّ النيتشوي إقدام على تأسيس "فلسفة شمسيّة ممزوجة بالّليل والنّهار. أو إنّها فلسفة كونيّة"[63]. فلا تبني الفلسفة، إذًا، إلّا على

---

(60) نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الأوّل، فقرة 2، ص 34-35.

(61) فريدريك نيتشه، "ما الذي يجعلني أكتبت كتبا جيّدة"، في: نيتشه، هذا هو الإنسان، فقرة 5، ص 75.

(62) Delruelle, p. 230.

(63) ألكسيس فيلونتكو، "نيتشه وفلسفة الحياة"، الفكر العربي المعاصر، العددان 134-135 (شتاء 2006)، ص 117. يُنظر أيضًا مجال فعل الفيلسوف، ولو كان في جوف الحديقة الخانقة، وذلك ما حدّده نيتشه في:

جدارتها بتجاوز ما في تاريخها من عسْفِ الفكر المجرَّد ورهبانيته. لكن، مَنْ ذَا الذي يجرؤ على التخلِّي عن الفلسفة؟ و"لماذا قد نتخلَّى عن الفلسفة بلا أسف، وبلا اقتلاع؟"[64]. قد تكشف فلسفة ما وراء الخير والشَّر في مسعى بناية إتيقاها بالنَّقد عمَّا في الحياة والإنسان من وهنِ الفكر والقيم حدَّ الافتقار إلى المعنى الفلسفيّ.

ولعلَّ سُؤال الفلسفة هو الترقي في سلَّم الرفعة الإتيقية المطلوبة لما يمكن أن تؤول إليه حياة الفلسفة الجديدة كلَّ الجدَّة. إنَّ غريزة الحياة وحبَّ الحياة[65]، بل والإتيقا أيضًا، همُّها أن ترى حياة الفكر متعافية من الشُّعور بغياب المعنى، ومن قيم العدمية السلبية لحضارة القرن التَّاسع عشر. إنَّ "هذا الغياب للمعنى، العدميَّة هو الذي يحرِّك حظيرته، للبحث عن معنى أو معانٍ جديدة عدَّة، عن ثقافة جديدة، عن فلاسفة جدد"[66]، ومن ثَمَّ توكيد الحاجة إلى فلسفة جديدة. إنَّها فلسفة للفعل المتحرِّر من الجبن ومن تركة القيم اللّاأخلاقية. وذلك هو أساس اعتبار "فلسفة نيتشه فلسفة جديدة وطريقة جديدة في التفلسف"[67].

يمكننا أن نستنتج، علاوة على ما سبق، أنَّ استحداث نيتشه طريقةً جديدة في التفلسف ظلَّ، ولا ريب، رهن نقده الجذري لأخلاق العبيد. وبقدر ما نُجْتَثُّ من الحياة والفكر ضروب الخلقنة، فإنَّ إمكانيات حياة الإتيقا تصير أوفر. ولا يتفعَّلنَّ ذلك إلّا بتحرير النقد للفلسفة من أخلاق الخير والشَّر. ذلك

Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes. tome XIII: Fragments posthumes (Automne 1887 - Mars 1888)*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Pierre Klossowski & Henri-Alexis Baatsch (trad.) (Paris: Gallimard, 2006), 11 [107], p. 246.

(64) فرانسوا لاروبل، "الاستدعاء والظَّاهرة"، ترجمة ومراجعة فريق مركز الإنماء القومي، العرب والفكر العالمي، العددان 15-16 (خريف 1991)، ص 147. يُنظر أيضًا:

Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome IX: Fragments posthumes (Été 1882-Printemps 1884)*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Anne-Sophie Astrup & Marc de Launay (trad.) (Paris: Gallimard, 1997), 8 [9], pp. 342-345.

(65) شرط أن "نفهم الحياة بوصفها إرادة اقتدار"، كما ورد في:

Sinha, p. 118.

(66) Eric Blondel, *Nietzsche: Le Corps et la culture, la philosophie comme généalogie philologique*, philosophie d'aujourd'hui (Paris: Presses universitaires de France, 1986), p. 48.

(67) Henri Birault, "De la béatitude chez Nietzsche," dans: *Nietzsche*, VIIe Colloque [philosophique international de Royaumont], 4-8 Juillet 1964, cahiers de royaumont, philosophie 6, nouv. éd. (Paris: Les Editions Minuit, 1988), p. 26.

هو المعنى المستخلَص من التوجُّه النيتشوي في التفكير النَّقدي. من هنا، يمكن توكيد تعافي الفلسفة من عللها، فتكتسب، في المقابل، رفعة في الذَّوق الجمالي والحس النقدي الإتيقي. وعلى هذا النَّحو، فإنَّ كلَّ ما تمَّ باسْم راية الأخلاق سيجد سبيله إلى التهافت، لأنَّه، و"كلُّ الوسائل التي تمَّ استخدامها إلى حدِّ الآن بهدف جعل الإنسانية أكثر أخلاقية، كانت جميعها لاأخلاقية في أساسها"[68]. وهكذا، فإنَّ فرزَ العنصر اللّاأخلاقي من جوف أخلاق المسرَّة البشريَّة المألوفة، هو من عمل النَّقد الجذري. فما عسى أن يكون استتباع ذلك الفلسفي؟

لم يكن نيتشه مأخوذًا بهوس الفكر وترفه في ما وراء خدمة الإنسانيَّة، بل كان زرادشت معلِّم حبِّ الحياة مطاوعًا لأقدارها. إلّا أنَّ الفكرَ النَّقديَّ ما انفكَّ مقاومًا من أجل إسعاد الحياة والفكر، فمخفِّفًا من عبء أوزارهما. ونتيجة لذلك، تتمثَّل مهمَّة الإتيقا الفاعلة في الفصل مع خيريَّة الأخلاق وشرِّها، وما توطَّن من ورائهما من توثُّن ثيولوجي. وعلى هذا الأساس، فإنَّ "مسألة أصل القيم الأخلاقية هي عندي مسألة أوَّلية، لأنَّها تشترط مآل الإنسانية"[69]. ثمَّة، إذًا، وثاق بين المراهنة الفلسفيَّة على مآلٍ للإنسانيَّة بعينه، وتجاوزِ لسافلِ القيم الأخلاقيَّة.

إذا كانت "فلسفة نيتشه هي أساسًا نظريَّة في القيم"[70]، فعلى أي نحوٍ لا تكون إلّا قيم الأرستقراطيَّة الأخلاقيَّة المتوحِّدة بذاتها في ما وراء خير وشر السَّواد الأعظم؟ والمنظور الفلسفي الذي يشتغل من داخله نيتشه يسعى إلى أن يكون إثباتيًا وفي ما وراء أخلاق الخير والشر؛ أي فلسفة الإتيقا[71] التي

(68) فريدريك نيتشه، غسق الأوثان: أو كيف نتعاطى الفلسفة قرْعًا بالمطرقة، ترجمة علي مصباح (بيروت/ بغداد: منشورات الجمل، 2010)، 7، "مصلحو" الإنسانية، فقرة 5، ص 83.

(69) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1. Ecce Homo*, § 2, p. 303.

(70) Félicien Challaye, *Nietzsche*, les philosophes (Paris: Mellottée, 1950), p. 87.

(71) يُنظر ما ذهب إليه نيتشه في الغرض عينه: "ما إن يتفحَّص المرء الغرائز البشرية الأصلية من أجل أن يرى إلى أيِّ مدى قد تلعب هنا بالذات لعبتها كآلهة ملهمة (أو كجن وعفاريت) حتى يلاحظ أنَّها كلَّها قد تفلسفت مرَّة، وأنَّ كلَّ واحدة منها تودُّ بشدَّة أن تعرض نفسها بالذات غاية نهائية للوجود وسيِّدة شرعية على سائر الغرائز كلِّها". نيتشه، "في تحكيمات الفلاسفة"، فقرة 6، ص 27.

سينتهي بمقتضاها الإنسان الأعلى إلى العدول عن مشاركة أهل الارتكاسية، ما اعتبروه مناقب أخلاقيّة في معاشراتهم وأفعالهم وأقوالهم. ألاَ تنتهي، إذًا، قيم التفرُّد بحِلْية الإتيقا إلى غربتها، ما إن تزهد في قيم الآخرين؟

في الواقع، "ليس الغريب متوحّدًا إلّا لأنّه كائن أو موجود بوصفه رابطة مع العالَم"[72]. ولعلَّ "يجب على التّفكير أن يَمثُل بوصفه غريبًا عن العالَم الذي غُزِيَ بداخله، بوصفه واقعًا على حِدة، والذي ليس له ما هو شخصي"[73]. ومن ثمَّ، نستنتج أنَّ تأمين وثاق الوصل بين الإتيقا والنّقد الجذري يظلُّ رهن مصير التفريد الذي يكون عليه المفكِّرُ الحرُّ؛ ذلك أنَّ إتيقا الرّجال الأحرار تتفعَّل في رحابِ فكرٍ مقاوِم.

يكون الفكر الفلسفي المتفرِّد عادةً بقدره فكرًا صموتًا تجاه جلبة العالَم الحديث والمعاصر، لأنّه فكر المودّة مع الحياة الحقّ، والتجاسر على ما في الفكر ذاته من صلفِ الرِّدّة عن الفكر الحقّ: فكر الحياة الأرستقراطيّة. ولكن، إذا اعتزم التفكير تدبُّر أسباب تعافيه، فهل "صحيح، إذًا، أنّه لن يبقى للمرء سوى نوع واحد من التّفكير يؤدِّي إلى اليأس كنتيجة شخصية، وإلى فلسفة تدعو إلى التدمير كنتيجة نظرية؟"[74]. لم يكن نيتشه من الفلاسفة القانطين، بل مثَّل عكس ذلك قراءة الفكر في التطلُّع إلى الحياة المقتدرة، وإلى فلسفة جديدة تهتمُّ بالحياة.

وعلى الرّغم من انكشاف صُوَرِ تلهِّي الفكر بالوضاعة[75] في بعضِ أزمنته المنصرمة، فإنَّ المفكر الحر ما انفكَّ يبني جذل المعرفة، وهو مَنْ تملَّك بلغة نيتشه "العقل الحر"؛ فلقد "كان المُراد في الماضي أن تصير مشهورًا: لم

(72) Laruelle, *Éthique de l'étranger*, p. 117.

(73) Giorgio Colli, *Après Nietzsche*, Pascal Gabellone (trad.), collection philosophie imaginaire 4 (Montpellier: L'Eclat, 1987), p. 27.

(74) فريدريك نيتشه، "من الأشياء الأولى والأخيرة"، في: فريدريك نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته: كتاب للمفكرين الأحرار، الكتاب الأوّل، ترجمة علي مصباح (بيروت/بغداد: منشورات الجمل، 2014)، الفصل الأوّل، فقرة 34، ص 55.

(75) Voir: Ernst Bertram, *Nietzsche: Essai de mythologie*, Robert Pitrou (trad.), Pierre Hadot (préf.), les marches du temps (Paris: Félin, 2007), pp. 54-57.

بعد هذا يكفي اليوم، لقد صار الشّوق رحيًا جدًّا، يلزم أن تبيع بالمزاد العلني [...] مرحلة لَعينةً للمفكّر! عليه أن يتعلَّم كيف يجد بين كلّ صرختين، الهدوء الذي يحتاجه، وأن يصمّ آذانه حتى يصير أصمًّا[76] بالفعل. وطالما لم يتعلَّم ذلك، فإنّه يخاطر من دون شكٍّ بأن يفنى من قلَّة الصّبر ومن آلام الرّأس"[77].
وفي المحصّلة، إنَّ جنسًا مخصوصًا من أهلِ الحكمة قد شكّل إشراق الرّجل الجديد في ما قد يكون عليه مآل الفلسفة من مصير.

وممَّا لا ريب فيه أنَّ أهل الأرستقراطية الفكرية والرفعة الإتيقيَّة هم من أهل "الطَّبقة العليا – وأسمّيها **الأقلية** – تمتلك أيضًا كنوع كامل، الامتيازات التي للأقليّة، من ذلك أنّها هي التي تجسّد السّعادة والجمال والخير على وجه الأرض. فذوي[78] العقل وحدهم لهم الحق في الجمال، في الجميل عامَّة: لدى هؤلاء فقط لا يكون الخير ضَعفًا. إنَّ الخير امتياز"[79]. يوجد، إذًا، من أهل الكياسة الخلقية والحصافة العقليّة مَنْ يشكّل الصُّورة الأرقى لتقبُّل إرادةٍ جريئةٍ؛ إرادة مقتدرة لا يقوى عليها إلّا "ذوو الأفكار الحرَّة". ولتقوية عزم الفلاسفة، جعلهم نيتشه مِمَّن يترفّعون عمَّن يتأكّلهم الجحود والوهن من البشر. وفي المقابل، ليسوا مِمَّن "يدافعون، في الواقع، وبواسطة مبادئ يبحثون عنها فيما بعد، عن قضية يسلِّمون بها سلفًا، عن خاطرة، عن 'وحي'، أو في الغالب، عن رغبة عزيزة على قلوبهم، يتخلونها ويجرّدونها: فكلُّهم محامون، وهُم لا يقبلون هذا اللّقب، لا بل كلّهم في الغالب، شفعاء مكرة لتحكيمات خاصَّةٍ بهم يعدّونها 'حقائق'"[80].

إن ما يمكن استخلاصه، في المستوى النهائي من استنتاجات عملنا هذا، هو تمكُّن فلسفة الإتيقا حقًّا من رسم حدودِ المراتبيَّة لا في الحياة فحسب، وإنَّما في الفكر أيضًا. ومن ثمّ، فإنَّ الكسب الفلسفي من الاهتمام بالإتيقا والنَّقد

(76) الصحيح: أصمَّ. (الناشر)

(77) نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الرّابع، فقرة 331، ص 181.

(78) الصحيح: فذوو. (الناشر)

(79) نيتشه، نقيض المسيح، فقرة 57، ص 131.

(80) نيتشه، "في تحكيمات الفلاسفة"، فقرة 5، ص 26.

الجذري هو توكيد الفرق الفكري والقيمي بين شيعتَي الأخلاق والإتيقا. تلكم هي العتبة الفلسفيّة التي من خلالها "يمكن التعرُّف عَلى المعلِّمين من الدَّرجة الأولى في أنّهم يعرفون، في الأشياء الكبيرة كما في الأشياء الصَّغيرة، أن يجدوا النهاية الكاملة، سواء في لحن أو في فكرة، أو في الفصل الخامس لمأساة، أو في فعل سياسي"[81]. وعلاوة على ما تقتضيه هذه المهمات الجسورة من إرادةٍ مقْتدرة[82]، فإنَّها بالتساوقِ مع ذلك خصيصة مستطاع العقل الحر لدى الأرستقراطيّة الأخلاقيّة. وباختصار، فإنَّ آخر ما يستنتجه استشكال الإتيقا وسؤال النَّقد الجذري هو أنَّ العقل الحر لزوم ما يلزم للإتيقا.

وفي المستوى الأخير من خاتمة العمل، سنحدِّد أهم المكاسب الفلسفيّة.

إنَّ مهاجمة نيتشه العقل المجرّد والعقلانيّة المتمذهبة بِشِيَع الأنساق الفلسفيّة لا تعني، بالضَّرورة، اعتراضًا منه على مطلق العقل؛ فثمَّة في فلسفته توكيد العقل الحر، وهو عقل حياة الفكر. ووظيفته تفعيل الفكر في صميم طيّات الحياة، ومنه تواشج الحياتي والفلسفي، وما يعكسه من تساوقٍ بين الإتيقي والنَّقدي. فما مستطاع هذا العقل، بحسب نيتشه؟ وهل هو عقل الجبريَّة والفصل الارتكاسي، أم عقل الطَّاعة الحكيمة والوصل الفعَّال؟

تتأتّى الإجابة عن سُؤالِنا هذا من اعتبار "كتاب العقول الحرَّة" حاجة الفلسفة إلى مطاوعة أقدار الفكر ومستلزماته، ما لم تعرج وضاعة، لأنَّ "العقل الحرَّ قد غدا يعرف الآن بأي 'ينبغي عليك' كان يأتمر، وكذلك ما غدا يستطيعه الآن، وما أصبح يحق له، بدءًا من الآن فقط ..."[83]. وما يتوقَّف مستطاع هذا

---

(81) نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الرّابع، فقرة 281، ص 154-155.

(82) بشأن هذه الفضيلة البشرية الاستثنائيّة بمقاييس الفكر والإتيقا والسيكولوجيا، يقول نيتشه: "أجل، شيء لا تطوله الجراح ولا يقبل بدفن عنا لديَّ؛ شيء مفتِّت للصخور: اسمه إرادتي. صامتًا يتقدَّم ذلك الشيء عبر السنين لا يطوله تبدُّل أو تغيير. قُدُمًا تريد أن تمضي في طريقها على قدميَّ، إرادتي القديمة؛ بقلب من فولاذ تريد أن تكون، ومنيعة لا تفتُّ فيها الجراح": نيتشه، هكذا تكلَّم زرادشت، الكتاب الثاني، "أغنية القبور"، ص 223.

(83) نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، توطئة، فقرة 6، ص 19. يُنظر أيضًا النقلة الفلسفيّة لفكرة العقل الحر، بحسب آلان باديو في: آلان باديو، "بيان من أجل الفلسفة"، ترجمة وتعليق مطاع صفدي، العرب والفكر العالمي، العدد 12 (خريف 1990)، ص 36-37.

العقل في حدود دَرْكِه حقوقه، وإنَّما يتعدَّاها توكيدًا منه على مقاومة الأوزار والتجلُّد بالفكر صبرًا، والتحلّي بالإتيقا أدبًا، حتى يَمْثُلَ أمام عبء المهمات الثُّقال، قيامًا بمعهود قوى العقل الكلاسيكي الواهنة ومفعولها المحدود؛ فالعقل الحر النيتشوي لا يتوقّف عند هدم ما أَفَلَ من أوثانٍ، بل يُقْرِن الهدم بالبناء استكمالًا[84] منه لتطلُّعاته الفلسفيَّة الأرستقراطيَّة. وإنَّه لَيَتَعَلَّم البناء تبعًا للتمرُّس بالنَّقد الجذري؛ ذلك ما يقوى عليه فيض المعرفة من عافية فكر زرادشت المتفرِّد بتدبير قيمه فكرًا وخُلُقًا؛ إذْ "بالجبال ينبغي على مريد المعرفة أن يتعلَّم البناء! وإنَّه لقليل أن يكون العقل قادرًا على تحويل الجبال، هل علمتم بهذا الأمر من قبل؟"[85].

إنَّ المكسب الفكري، في المحصِّلة، هو أن تنبعث في أفق فلسفة الإتيقا مدارات الفعل العقلي الحكيم، وذلك ما كان مجهولًا، في تقدير زرادشت. والحقيقة أنَّ تجربة تفكيره في الأعماق، وخلخلة صور الفكر ومناظر المعرفة التقليديَّتين، تفيان بمطلوبها الفلسفي من بيانٍ قصور العقلانيَّة السَّالفة؛ فَبَيانُ مستطاعها بعقلٍ لا يتفعّلُ إلَّا بصلابة المطرقة. وذلك ما اصطلحنا عليه بقسوة النَّقد في ما سَبق من النَّص. وذلك هو نيتشه أيضًا في إدانته وكر العبيد الأخلاقي، لأنَّهم من أهل الفكر الضَّحل. أولئك الذين خطب فيهم زرادشت قائلًا: "إنَّكم لا تعرفون من العقل سوى شرارته، لكنَّكم لا ترون أي سندان هو، ولا قسوة مطرقته"[86].

يبدو أنَّ العقل الفلسفي وجد سبيله مع نيتشه إلى اللِّين المطلوب، وذلك بمفعول "زُبَرِ الحديد" النَّقدي للمطرقة. هكذا، ينكشف العقل لذاته في تعافيه

---

(84) يقول نيتشه في هذا المقام في مهمات العقل الفلسفي المتحرِّر: "يحقُّ لنا أن نتصوَّر على سبيل الافتراض أنَّ عقلًا من ذلك النوع الذي ينبغي أن يبلغ نمطُ 'العقول الحرَّة' داخله الاكتمال نضجًا وحلاوة في يوم ما، قد أنجز بالنهاية حدثه الحاسم في فعل انعتاق عظيم، وأنَّه لم يكن في ما سبق سوى عقل مقيَّد كان يبدو قابعًا في زاويته مشدودًا إلى ركنه وإلى الأبد". نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، فقرة 3، ص 14.

(85) نيتشه، هكذا تكلَّم زرادشت، الكتاب الثاني، "عن مشاهير الحكماء"، ص 205.

(86) المرجع نفسه.

وعظمته غير المكتشَفَين سلفًا مع ما انصرم من عهود الفلسفات النَّسقيَّة. ولكنْ ظلَّ العقل في العقلانية الميتافيزيقيَّة متوجِّسًا خيفَةً من الولوج إلى مغاور الفكر الذي انتحى وجهتها مع نيتشه. هذا على افتراض أنَّ نيتشه تمكَّن حقًّا من تدبير هذه الوجهة، وأنَّه تمكَّن فعلًا مثلما يعتقد من إنهاك الميتافيزيقا[87] وأنَّه استوفى نقدها بالرأي الفلسفي الشَّديد. وأيًّا كان الأمر، فإنَّ تطاوله عليها هو من فضيلة العقل الزرادشتي النَّقدي[88].

إن من مكاسب التَّفكير الإتيقي أيضًا أنَّه لا ينسى تاريخه الذي إليه ينتسب بالنَّقد. ومعنى ذلك عدم كفاية السَّائد من الأخلاق لبناء إتيقا متحرِّرة، فيتطلَّع فكر ما وراء الخير والشَّر إلى شِرْعَةٍ صِنافة المعايير الإتيقيَّة للفعل. ويعود ذلك، مبدئيًّا، إلى أنَّ "الأخلاق الشَّائعة، كما يراها نيتشه، هي أخلاق بالية لا تصلح، في مبادئها العامَّة أو تفصيلاتها الخاصَّة، لتوجيه الإنسان نحو المثل العليا السَّليمة"[89]. ومن ثَمَّ، فإن التقاطع القيمي بين ما هي عليه الأخلاق من

(87) يرى دجيورجيو كولي، وهو مَنْ صَرَفَ حوالى ثلاثة عقود من عمره اهتمامًا بالأثر النيتشوي، أنَّ الفيلسوف نيتشه قارب - ولم يفلح تمام الفلاح - التسديد لمَّا تعلَّق الأمر بإدانة الميتافيزيقا. وهو مأخذ نقدي يمكن أخذه مأخذ الجد، لصدوره عن أحد كبار شرَّاح فلسفة نيتشه. يُنظر استخلاصه هذا في علاقة باعتقاد نيتشه النَّسقيَّة في الميتافيزيقا: "لقد أدان بعجلة وبخاثة العين العميقة كلَّ ميتافيزيقا والديالكتيك بصفة عامَّة، من دون أن يستشعر أنَّ أصلهما يتموقع فوق دائرة كلِّ خطابة، ويستحيل نقضه من وجهة نظر خطابيَّة":

Colli, p. 22.

(88) لا ينفي نيتشه فعل العقل في المطلق كما يُظَنُّ أحيانًا، بل يعترف به علامة على عظمته وحصافته وحرِّيته. يُنظر هذا النَّص لزرادشت: "تظلُّون شعبًا في نظري حتى في فضيلتكم، شعب بأعين بليدة، - شعب لا يفقه معنى للعقل! العقل هو الحياة التي تجترح نفسها في الحياة؟ وفي المعاناة الخاصَّة تنمو المعرفة الخاصَّة - هل علمتم بهذا الأمر من قبل؟ وأنَّ سعادة العقل هي هذه: أن يكون مضمَّخًا بالدهن ومعمَّدًا بالدموع من أجل أن يكون أضحية [...] الحق أقول لكم، إنَّكم لا تعرفون كبرياء العقل! وأقل من ذلك ستكون قدرتكم على تحمُّل تواضع العقل إذا ما عنَّ لذلك التواضع أن يتكلَّم في يوم ما! أبدًا، لن تجرؤوا على القذف بعقلكم في حفرة جليد: فليس لكم ما يكفي من الحرارة من أجل ذلك! وهكذا فأنتم لا تعرفون أيضًا نشوة برده. لكنكم وفي كلِّ أمر تبدون في هيئة الخبير جدًّا بأمور العقل! ومن الحكمة جعلتم مأوى فقراء ومصحَّة للشعراء الرديئين". نيتشه، هكذا تكلَّم زرادشت، الكتاب الثاني، "عن مشاهير الحكماء"، ص 204-206.

(89) فؤاد زكريا، نيتشه، سلسلة الفكر الغربي، ط 2 (القاهرة: دار المعارف بمصر، 1966)، ص 92.

لاأخلاقيّة، وما هي عليه منظوريّة القيم النيتشوية من إتيقاء هذا التقاطع هو عتبة انغراس الإتيقي في الحياة. فتُحَرِّرُ الإتيقا الحياةَ من وثنيّة القيم الكاسرة للشُّعور بعظمة الحياة.

وهكذا يعترف نيتشه في المقابل، بسلطان الأخلاق على الحياة، فيقول: "إنَّ النَّوايا الأخلاقيّة (أو اللّاأخلاقيّة) شكَّلت في كلِّ فلسفة بذرة الحياة الأصلية التي انبثقت عنها، في كلِّ مرّة، النبتة برمَّتها"[90]. تؤسِّس، إذًا، حياة ما وراء الخير والشَّر لإقليم فكري متحرِّر ومتنوِّر فقادرٍ على مساءلة جنيالوجيّة[91] لصنوف المعاملات الأخلاقيّة، خاصة في عصرٍ استحالت معه بعض الإتيقات من وضعية "إتيقا الصِّدق"[92] إلى وضعية "إتيقا التَّواطؤ"[93].

---

(90) نيتشه، "في تحكيمات الفلاسفة"، فقرة 6، ص 27.

(91) يمكن مزيد من متابعة العزم الفلسفي النيتشوي، لتأسيس إتيقا في فضاءٍ من "الأنوار الجديدة" ومقدرة المساءلة الجنيالوجية لباطن الأرض الأخلاقيّة على "تجذير الإتيقا". يُنظر: أوّلًا، كيف يمكن أن تصيِّر هذه "الجنيالوجيا طريقة في تجذير الإتيقا النَّقديّة للأنوار":

Delruelle, p. 230.

ومردُّ ذلك، بحسبه، إلى أنَّ عملًا فلسفيًا مغلقًا ومحدّدًا يقتضي منذ بداءته تواشجًا بين التشخيص الجنيالوجي طريقةً في التفكُّر والبناء الإتيقي-النَّقدي رجاءً في إنشاء قيم جديدة، وهو ما عبّر عنه، في المرجع نفسه والصَّفحة نفسها، باعتباره "الإتيقا النَّقديّة ويوصفها 'جنيالوجيا' تشكِّل غرضًا نيتشويًا". ثانيًا، ما قصده المسكيني من جماع عناصر مقدّمة الترجمة العربيّة الثّلاثة لكتاب في جنيالوجيا الأخلاق، حين عنونها بـ: "جنيالوجيا الأخلاق" و"الأنوار الجديدة"، فقال في ص 10: "بيد أنّه علينا أن نحترس من أيّ فهم 'أخلاقوي' لكتابات نيتشه: مثلًا أن نعتبره معارضًا بإتًا للأنوار الحديثة، أو داعيًا خطيرًا إلى البربريّة، أو عدوًّا للسامية، أو قوميًا متعصِّبًا، أو جماعويًا حزبيًا ضدَّ المكاسب الحقوقيّة للدّولة الليبراليّة ... تلك أفكار مسبقة أخرى، أو ضروب مريضة من الفضول. إنّه فقط يمارس 'أنوارًا جديدة' يدفع بها بعيدًا عن أيّ أنوار سابقة، بما فيها تلك التي سمّيت راهنًا باسم "الأنوار الجذريّة"، وهي ليست جذريّة إلّا بقدر ما تظنُّ أنَّ "الإلحاد" الحديث هو الطَّور الأعلى من كلّ 'غريزة حرّيّة'. والحال أنَّ نيتشه قد فضح حتى الإلحاد نفسه بوصفه لا يملك توضيحًا جذريًا حول قيمة الحرية التي يفاخرنا بها".

(92) Mathieu Kessler, *L'Esthétique de Nietzsche*, thémis, série philosophie (Paris: Presses universitaires de France, 1998), p. 56.

(93) Gérard Markhoff, "Appel aux hommes et femmes d'espérance," dans: *Vers une éthique politique: L'Ethique face à l'ingouvernabilité du monde actuel, colloque de Villemétrie, Paris, 8-10 Avril 1986* (Paris: La Maison des sciences de l'homme, 1987), p. 305.

إن نيتشه الشغّال بالنّقد[94] وبالإتيقا هو الذي نجد لديه "انتقادًا للأعماق الفكريّة ولأعماق الشّعور"[95]؛ فالمراهنة على ترهين صورة الفيلسوف الإتيقي هي التي حملته على أن "يكون ناقدًا ومتسائلًا وهدّامًا كبيرًا"[96]. وتلك كلّها أدوات إعداديّة لتربية الفيلسوف الجديد. لكن، "ما الذي ينبغي عليه إبداعه، فضلًا عن ذلك، حتى يضفي أكثر مصداقيّة على فعله في المعاصرين؟ ما العوائق التي ينبغي عليه رفعها حتى يتّخذ نموذجه قبل كلّ شيء مفعوله التّام، ويربّي الفيلسوف من جديد فلاسفةً؟ إنّ اعتبارنا يلتزم هنا بميدان المِرَاسِ الوَعْر"[97].

ختامًا، هل يمكن القول إنّ عصرنا يحتاج إلى الفيلسوف النّاقد بجرأةٍ لكلّ ما تعرّض له الفلاسفة وهُم عنه يَصْدِفون؟ وما الذي حكم إبداع نيتشه معظم أشكال النّقد لديه في رفض الأخلاق البشرية؟ هل لأنّها أقنعة معقلنة لاستلاب حياتيّ تتدبّره من أعلى قيم التشريع الحقوقي والسياسي؟ ألم تُشرِّع هذه القيمُ، بدورها، من داخل فضاء أخلاق الخير والشّر؟ وكيف لقصور الإنسان المعاصر

---

(94) لا شكّ في أنّ النّقد هو حصانة التّفكير في الفلسفي النيتشوي. ولعلّ ما يشهد على إمساك نيتشه بمُدّة النقد حتى أواخر حياته الفكريّة، وإلى حدود ما يناهز الثّلاثة أشهر ونيف قبل احتباس فكره (19/ 09/ 1888). يُنظر آخر تصميم وضعه نيتشه لإرادة الاقتدار بعنوان قلب جميع القيم، وقد ضمّنه أربعة كتب: تتوفّر الثّلاثة الأولى منها على مفهوم النّقد. وكان ذلك في مدينة Sils-Maria, Haute-Engadine, début septembre 1888. ووفقًا للتصميم التّالي:

Inversion de toutes les valeurs: [**Premier livre**: *L'Antéchrist. Essai d'une critique du christianisme.* **Deuxième livre**: *L'esprit libre. Critique de la philosophie en tant que mouvement nihiliste.* **Troisième livre**: *L'immoraliste. Critique de la morale, variété la plus funeste de l'ignorance.* **Quatrième livre**: *Dionysos, Philosophie de l'éternel retour*]. Voir: Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome XIV: Fragments posthumes (Début 1888 - Début Janvier 1889)*, Mazzino Montinari & Giorgio Colli (textes et variantes établis), Jean-Claude Hémery (trad.) (Paris: Gallimard, 2006), 19 [8], p. 292.

(95) ميشيل فوكو، جينالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، المعرفة الفلسفية (الدار البيضاء: دار توبقال، 1988)، ص 36.

(96) يانكو لافرين، نيتشه، ترجمة جورج جحا، سلسلة أعلام الفكر العالمي المعاصر (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973)، ص 8.

(97) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome II, vol. 2: Considérations inactuelles III et IV: Schopenhauer éducateur; Richard Wagner à Bayreuth; Fragments posthumes (Début 1874 - Printemps 1876)*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Henri-Alexis Baatsch et al. (trad.) (Paris: Gallimard, 1988), § 7, p. 76.

نفسه أنْ عزَّز نزعة خلقنة الحياة؟ وهل يقوى الفيلسوف المعاصر على تدبُّر صروف الحياة في الفكر أم أنّه مكتفٍ بأفكار لا تلامس الحياة؟

لكن، ألم يقر نيتشه بأنّ الأفكار النّقديّة لديه، بشأن معادن النّاس[98]، قد تسنّى لها أنْ تنبت "من جذر واحدٍ مشترك، عن إرادة معرفة أساسيّة، آمرة نامية في العمق، أبدًا تنطق عن بيان يزداد بيانًا، أبدًا تطلب الشيء المبين. كذا فحسب يليق بالفيلسوف أن يفعل"[99]؟ وهل من مستطاع طرائق التّفكير اليوم أن ترجّ أزمة العصر وفلسفته؟ ثمّ أليست هذه الأخيرة بدورها امتدادًا لما عاصره نيتشه من أزمة؟ وهل من البديهي أنّ النّقد، وإن تسلّح بما يكفي من حياء الإتيقا[100]، سيقوى على التفلسف في عصر السياسة المعولمة[101]؟

---

(98) على الرّغم من كثرة توقُّف نيتشه عند معادن النّاس ومناظرهم، من جهتَي المرتبة وتعلُّك القيم، فإنّه، بحسب فنك، لم ينتهِ إلى حدّ صورة واضحة لِمَنْ هو الإنسان. يُنظر ما خَلُصَ إليه بالقول: "إنّ مفهومه للإنسان ملتبس":

Fink, p. 44.

يُنظر أيضًا:

Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome X: Fragments posthumes (Printemps-Automne 1884)*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes établis et annotés), Jean Launay (trad.) (Paris: Gallimard, 1982), 26 [297], p. 255, 27 [43], p. 319.

(99) نيتشه، في جينالوجيا الأخلاق، تصدير، فقرة 2، ص 33.

(100) الحياء die Schamhaftigkeit/la pudeur.

(101) يُنظر دعوة نيتشه إلى إيجاد نمط من "السياسة الكبرى" (la grande politique) لتأسيس وطن يُستطاب فيه العيش ويربو فيه "الفكر الحرّ" لـ "الرّجال الكبار":

Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome XIV. Fragments posthumes*, 16 [9], p. 239.

عمومًا، وبشأن السياسة الكبرى وعلاقتها بالفكر والعلم إجمالًا، ومداخل الدّولة تجاههما، يمكن النظر في:

Ibid., pp. 377-378; Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome XI: Fragments posthumes (Automne 1884 - Automne 1885)*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Michel Haar & Marc Buhot de Launay (trad.) (Paris: Gallimard, 1982), 36 [7], p. 284; Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome III: Humain, trop humain: Un livre pour esprits libres. 2, Fragments posthumes: 1878-1879*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Robert Rovini (trad.), Marc Buhot de Launay (édition revue) (Paris: Gallimard, 1988), § 318, pp. 142-143; François Laruelle, *Nietzsche contre Heidegger: Thèses pour une politique Nietzschéenne* (Paris: Payot Boulevard Saint-Germain, 1977), pp. 54-55; 58-60.

وإجمالًا، يمثّل المبحث السياسي في فلسفة نيتشه فصلًا بعينه وجدير بأنْ يُفْرد له النّظر الفلسفي بيانه الخاص.

يكسب استشكال فلسفة الإتيقا النّاقدة راهنيته بعرضه بعضًا من أسئلتها الملحّة دونما توجُّهٍ به تِلْقَاءَ "مدينة العلوم" المعاصرة. ثمَّ إنَّه يكتفي بتلكم الأسئلة مراهَنةً منه على "العافية الكبرى" للفكر الفلسفي. وما توكيد ذلك إلّا بتفكيكها للعناصر المتوثّنة في لغز أخلاق الخير والشّر[102]. ولئن "يوجد الحياء دومًا حيثما يكون هناك لغز"[103]، فهل يمكن الإتيقا الفلسفيّة النّاقدة أن تراهن فعلًا على حياء الإتيقا لـ"منع وقاحة الأغبياء"[104] من السّطو على عالَم التعقُّل. ألا تنتسب أخلاقويات الأغبياء إلى "السُّوق العالميّة الواحدة"[105]؟ ألا يلزم الإتيقا أنْ تفعل في العصر على نحو يقْرِن بين حضور مفعولها النّقدي وترحُّل أزماته المتصيِّرة على نحوٍ أبدي[106]؟

ولئن لم يكن لفلسفةٍ مّا أبدًا أن تدّعي الخلود المتوثّن، فإن بعضًا من آثارها النّقديّة قد يتطلّع إلى "التوجُّه في الفكر" بوصفه مجرَّد ضمانةٍ لاستتباب الإتيقا والنّقد في التّفكير. ومَنْ يدري، ربّما يتصيَّر ما كتبه نيتشه "بما هو تفكير الأزمة

---

(102) يمكن تبيُّن وجهٍ آخر من النّقد الموجّه إلى نيتشه بشأن ما أُسرف فيه من تجاسر على ثنائيّة الخير والشّر، مثلما ذهب إلى ذلك نيهاماس الذي يؤاخذه على لُبس النّظر في نسبةِ الخير والشّر بعضهما إلى بعض، حيث يقول: "إنَّ التصوُّر الدَّقيق الذي لنيتشه عن العلاقة التي توجد بين الخير والشّر يظلُّ، في نهاية الأمر، تصوُّرًا غامضًا وغير محدَّد. فهل هما ببساطة ضروريّان لبعضهما، أم هما حرفيًّا نفس الشيء الواحد؟ إنَّ نصوص نيتشه لا تقدِّم جوابًا واضحًا وصريحًا عن هذا السُّؤال. ولكن، حتى ولو شكّل هذا حلًّا قويًّا لتصوُّره، فإنّه يمكنه، على الرغم من كلّ شيء، أن يقرِّر بأنّه، في كلتا الحالتين، فإنَّ فكرة تاعل طيِّبٍ كليًّا هي محض خيال": ألكسندر نيهاماس، نيتشه: الحياة كنصٍّ أدبي، ترجمة محمّد هشام (الدّار البيضاء: إفريقيا الشّرق، 2008)، ص 268.

(103) فريدريك نيتشه، "في تاريخ الأحاسيس الأخلاقية" في: نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، الفصل الثاني، فقرة 100، ص 101.

(104) جيل دولوز، "الفيلسوف المترحّل: علامات وأحداث"، ترجمة محمّد ميلاد، العرب والفكر العالمي، العددان 13-14 (ربيع 1991)، ص 216، أصل النّص حوار مع الفيلسوف، أجراه معه ريمون بيلّور وفرانسوا إوالد، وقد نُشِر ضمن:

Le Magazine littéraire, no. 257 (Septembre 1988).

(105) المرجع نفسه، ص 217.

(106) يحدِّد نيتشه شرط هذا التصيُّر في الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، بوصفه الموجود الدائم، وفيه يقول: "لا يمكن للصّيرورة الأبديّة أن تجد أصلها إلّا في موجود أبدي". ص 53.

وتفكير في أزمة دائمة"[107] إلى قولٍ في "الفلسفة التي لا تدرك ذاتها خارج مطارحات وشكوك نهاية القرن التّاسع عشر، والتي هي في الآن ذاته فلسفة زمانها وزماننا والأبديّة: لقد عرفت إدراك القوى المحدّدة حياتيًا والمؤمّنة لتفكير زمانٍ قدرةً لراهنيّة دائمة"[108]، وتعني هذه الأخيرة ديمومة التفلسف وأولويته.

(107) Simha, p. 4.

(108) المرجع نفسه. ونحسب أنها راهنيّة تمثّلنا في الذّاتي والحيّي المعاصرَيْن؛ وما تنفكّ إلّا بالثبات على التطلّع (فكرًا ونقدًا مقاومًا) إلى "سيرورات التحرّر التي هي ترحّليّة بالضّرورة"، دولوز، ص 218. يُنظر أيضًا لزوم الدّفاع عن الفلسفة في شخوص مُثَبِّتها من أهل "العقل الحر"، وهذا ما يفتح مجال القول في الإتيقا النّاقدة على مغاور السياسة ومغالطاتها.

مسرد المصطلحات

عربي-فرنسي-ألماني

-أ-

أبد	Éternité/Ewigkeit
أبله/ مغفّل	Insensé/Dumm
أبولوني	Apolinien/Apollinisch
إتيقا	Éthique/Ethik
إثبات/ توكيد	Affirmation/Behauptung
أثر	Trace/Einzeichnung
احتقار	Mépris/Verachtung
احترام	Respect/Achtung
أحلام	Rêves/Traumdeutung
إخضاع	Assujettissement/Unterwerfung
أخلاق (الخير والشر)	Morale/Moral
أخلاق السادة	Morale des maîtres/herren Moral
أخلاق العادات والتقاليد	Morale des coutumes (mœurs/Sitten)/ Sittlichkeit
أخلاق العبيد	Morale des esclaves/sklaven Moral
أخلاقي	Moral/sittlich
أخلاقيّة	Moralité/Moralität

Volonté/Wille	إرادة
Volonté de puissance/Wille zur Macht	إرادة الاقتدار
Volonté de vie/Wille zum Leben	إرادة الحياة
Réactif/reaktive	ارتكاسي
Aristocratie/Aristokratie	أرستقراطيّة
Terre/Erde	أرض
Bienveillance/Wohlwollen	إرعاء
Obligation/Verbindlichkeit	إرغام
Contentement de soi-même/Selbstzufriedenheit	ازدهاء، إعجاب بالذّات
Transformation/Umwandlung, Umbildung	استحالة
Métaphore/Gleichnis	استعارة
Servitude/Knechtschaft	استعباد/ استرقاق
Autonomie/Selbständigkeit	استقلالية
Instituer/stiften	أسّس/ كوّن
Vraisemblance/Wahrscheinlichkeit	استلاحة
Plaisir/Vergnügen	استمتاع
Style/Stil	أسلوب
Authentique/echt	أصيل
Apparition/Erscheinung	إظهار
Vénération, haute estime/Hochschätzung	إعجاب (=تبجيل، تقدير)
Néantiser/vernichten	أعدم
Aliénation/Entfremdung	اغتراب
Horizon/Horizont	أفق
Puissance/Macht	اقتدار
Connexion/Verknüpfung	اقتران
Axiologie/Axiologie	أكسيولوجيا/ فقه القيم

Ambiguité/Zweideutigkeit, Doppeldeutung	التباس
Athéisme/Atheismus, Unglauben	إلحاد
Douleur/Schmerz	ألم
Dieu/Gott	الإله/ الله
Diviniser/vergöttern	ألّه
Divinité/Abgott	ألوهيّة
Idéalisation/Idealisierung	أمثلة
Impératif catégorique/kategorisch Imperativ	أمر قطعي
Espoir/Hoffnung	أمل
Paix de l'âme/Seelenruhe	أمن النّفس
Souhait/Wunsch	أمنية
Déploiement/Entfaltung	انبساط
Tendance/Hang	اتجاه
Replier (se -)/krümmen (sich -)	انثنى
Décadence/Dekadenz, Verfall	انحطاط
Dernier homme/letzte Mensch	إنسان أخير
Homme supérieur/Übermensch	إنسان أعلى
Entrelacement/Verflechtung	اشتباك
Négation/Vernichtung	إنكار/ جحود
Contentement de soi/Zufriedenheit	إعجاب بالذّات
Souci/Kummer	اهتمام
Interpréter/auslegen	أوّل
Croyance/Glaube	إيمان

—ب—

Simple/bloss	بسيط
Conservation/Erhaltung	بقاء/ حفظ

Boudhisme	بوذيّة

-ت-

Errant/umherziehen	تائه
Histoire/Geschichte	تاريخ
Souffrance/Leiden	تألُّم
Spéculatif/spekulativ	تأمُّلي
Interprétation/Auslegung, Interpretation	تأويل
Transmutation des valeurs/Verwandlung	تبدُّل القيم/ تحويل/ قلب
Dépendance/Abhängikeit	تبعيَّة
Dépassement/Überholen	تجاوز
Abstraction/Abstraktion	تجريد
Comporter (se -)/verhalten (sich -)	تحلِّي
Élevage/Zähmung	تربية/ تدجين/ تهيئة (الإنسان كحيوان بشري)
Surmonter/überwinden	ترقِّي/ تجاوز ذاته
Dressage/Züchtung	ترويض/ صقل/ تطويع (الإنسان كحيوان بشري)
Falsification/Fälschung	تزييف
Pessimisme/Pessimismus	تشاؤم
Assimilation/Assimilierung	تشبيه
Législation/Gesetzgebung	تشريع
Résonance/Nachklang	تصادي
Évolution/Entwicklung	تطوُّر
Fanatisme/Schwärmerei	تعصُّب
Fanatisme religieux/Religionsschwärmerei	تعصُّب ديني
Inégalité/Ungleichmässigkeit	تفاوت

تفكُّر، تفحُّص، تدبُّر عقلي	Réflexion/Reflexion, Überlegung
تقدُّم	Progrès/Fortgang
تقليد	Tradition/Tradition, Brauch
تقويم	Évaluation/Werschätzung
تكيُّف/ تأقلم	Adaptation/Anmessung, Anpassung
تمحيص نقدي	Examen critique/kritischen Beleuchtung
تصوُّر	Représentation/Darstellung
تمثُّل	Représentation/Bildvorstellung
تمرُّد	Révolte/Aufruhr
تنوُّع	Diversité/Verschiedenheit

-ث-

ثقافة	Culture/Cultur, Bildung
ثمالة/ نشوة/ انتشاء	Ivresse/Trunkenheit
ثَمُنَ	Valoir/gelten

-ج-

جريمة	Crime/Verbrechen
جسد	Corps/Leib
جنيالوجيا/ نسابيّة	Généalogie/Genealogie
جهد	Effort/Anstrengung
جميل	Beau/schöne
جلد الضّمير (تأنيب)	Blâme intérieur/Selbsttadel
جليل	Sublime/Erhabene

-ح-

حالم/ طوباوي	Utopique/utopisch
حبُّ الذّات	Amour de soi/Selbstliebe
حبُّ القدر/ المصير	Amor fati

Philanthropie/Philanthropie, Menschenliebe	حب النّاس
Liberté/Freiheit	حرّيّة
Libre choix/Willkühr	حرّيّة الاختيار
Sens historique/historischer Sinn	حس تاريخي
Sens critique/kritischer Sinn	حس نقدي
Civilisation/Civilisation	حضارة
Droit/Recht	حق
Haine/Hass	حقد
Vérité/Wahrheit	حقيقة
Jugement/Urteil	حكم
Pudeur/Schamhaftigkeit	حياء/ حشمة
Vie/Leben	حياة
Vital/lebenswichtig	حيوي

-خ-

Caractère/Gemüt	خاصّيّة
Faux/falsch	خاطئ
Tromperie/Betrug, Täuschung	خدعة
Erreur/Irrtum	خطأ
Création/Erschaffung	خَلْق
Moralisation/Moralisierung	خلقنة
Moralité/Sittlichkeit	خلقيّة
Moralité des mœurs/Sittlichkeit der Sitten	خلقيّة العادات الأخلاقيّة
Échec/Misserflog	خيبة
Bien/Gut	خير

-د-

Infériorité/Niedrigkeit	دونيّة

ديونيزوسي	Dionysiaque/Dionysisch

-ذ-

ذات	Sujet/Subjekt, Selbst
ذاتيّة	Subjectivité/Subjektivität
ذرائعيّة	Pragmatisme/Pragmatismus

-ر-

رديء	Mauvais/Schlecht
رومانسيّة/ رومنطيقيّة	Romantisme/Romantik
ريبيّة	Scepticisme/Skepsis
روحنة	Spiritualisation/Vergeistigung

-ز-

زعم	Assertion/Behauptung
زمن	Temps/Zeit
زهد	Ascétisme/Askese

-س-

ساذج	Simple/Schlicht
سببيّة	Causalité/Kausalität
سعادة	Bonheur/Glückseligkeit
سعادة الإنسان	Bonheur de l'homme/Menschenwohl

-ش-

شذرة	Fragment/Fragment
شعور/ إحساس	Sentiment/Gefühl
شعور أخلاقي	Sentiment moral/Gefühl der Sitlichkeit
شعور بالذنب	Culpabilité/Schuldgefühl
شفقة	Pitié/Mitleid

Mal/Böse	شر
Légalité/Legalität	شرعيّة
Chaos/Chaos	شواش/ عماء
La chose en soi/das Ding an sich	الشيء في ذاته

-ص-

Bourdonnement/Brummen	صخب
Devenir/Werden	صيرورة

-ض-

Nécessité/Notwendigkeit	ضرورة
Ressentiment/Ressentiment/Vorbehalt	ضغينة
Conscience morale/Gewissenhaftigkeit	ضمير أخلاقي

-ط-

Énergie/Energie	طاقة
Nature humaine/menschliche Nature	طبيعة بشريّة
Bon/gut	طيّب

-ظ-

Injustice/Unrecht, Ungerechtigkeit	ظلم

-ع-

Mœurs/Sitten	عادات أخلاقيّة
Monde/Welt	عَالَمٌ
Arrière-monde/Hinterwelt	عالم خلفي
Vanité/Eitelkeit	عُجْبٌ
Justice/Gerechtigkeit	عدالة
Nihilisme/Nihilismus	عدميّة
Donation/Schenkung	عطاء

عَظَمَة	Grandeur/Größe
عقل	Raison/Vernunft
عقوبة	Punition/Strafe
عِلّة/ أساس	Raison, fondement/Grund
علم الوجود/ فقه الوجود/ أنطولوجيا	Ontologie/Ontologie
علو على الذّات	Dépassement de soi/Von der Selbstüberwindung
عدالة	Justice/Rechtspflege
عَدَلَ/ يساوي/ وزن	Valoir/gelten
عملي	Pratique/praktisch
عناء	Peine/Unlust
عنف	Violence/Gewalt
عود أبدي	Éternel retour/Ewige Wiederkehr

-غ-

غائيّة	Finalité/Zweckmässigkeit
غائيّة (مبدأ)	Téléologie/Teleologie
غاية	Fin/Zweck
غبطة	Béatitude/Seligkeit
غريزة	Instinct/Instinkt
غير أخلاقي	Immoral/unmoralisch
غيريّة	Altérité/Anderssein

-ف-

فضيلة	Vertu/Tugend
فطري	Inné/angeboren

Action/Handlung	فِعْل
Agir conformément au devoir (par pur respect)/pflichtmäßig	فعل (طبقًا/ احترامًا للواجب)
Agir par devoir/aus Pflicht	فعل (عن واجب)
Philologie/Philologie	فقه اللُّغة/ فيلولوجيا
Pensée/Denken	فكر
Idée/Idee	فكرة
Esprit libre/Freier Geist	فكر حر
Philosophie de l'avenir/Philosophie der Zukunft	فلسفة المستقبل/ المُقْبِل
Art/Kunst	فن
Désordre/Unordnung, Durcheinander	فوضى

- ق -

Loi/Gesetz	قانون
Loi morale/Sittengesetz	قانون أخلاقي
Antiquité/Antike, Altertun	قِدم
Lecture/Lektüre, Lesen	قراءة
Obligation/Schuldigkeit	قسر
Transvaluation des valeurs/Umwerthung der Werte	قلب القيم
Substrat/Substrat	قوام
Force/Kraft, Trieb	قوّة
Force vitale/Lebenskraft	قوّة حياتيّة
Valeur/Wert	قيمة
Valeur morale/moralisch Wert	قيمة أخلاقية
Valeur esthétique/ästhetisch Wert	قيمة جمالية

Valeur suprême/höchsten Wert	قيمة عليا

-ك-

Refoulement/Zurückströmen	كبت
Orgueil, Amour propre/Stolz, Hochmut	كبرياء
Écriture/Schrift	كتابة
Intensité/Intensität	كثافة
Mensonge/Lüge	كذب
Dignité/Würde	كرامة
Universalité/Allgemeinheit	كلّيّة
Génération/Generation, Fortpflanzung	كون
Être/Sein	كينونة

-ل-

Immoral/immoralisch	لاأخلاقي
Inactuel/Unzeitgemäss	لاراهني
Intempestif/unangebracht	لامتزمّن
Inconscience/Leichtfertigkeit	لاوعي
Plaisir/Lust	لذّة/ التذاذ/ لذاذة

-م-

Tragédie/Tragödie	مأساة/ تراجيديا
Au-delà/Jenseits	ما وراء
Créateur/Schaffende	مبدع/ خالق
En advenir/geschehend	متصيّر/ صائر
Transcendantal/transzendental	متعالٍ
Jouissance/Genuss	متعة/ حبور
Agrément de la vie/Annehmlichkeit des Lebens	متعة الحياة

Idéalité/Idealität	مثاليّة
Idéalisme/Idealismus	مثاليّة (مذهب الـ)
Communauté/Gemeinde	مجتمع
Immanence/Immanenz	محايثة
Doctrine/Lehre, Doktrin	مذهب
Doctrine des mœurs/Sittenlehre	مذهب العادات الأخلاقيّة
Hiérarchie/Rangordnung	مراتبيّة
Vouloir/Wollen	مُرَادٌ
Indépendant/unabhängig	مستقل
Mesquinerie/Armselig	مسكنة
Christianisme/Christentum	مسيحية
Apparence/Schein	مظهر/ ظاهر
Sentiments moraux/moralischen Empfindungen	مشاعر أخلاقيّة
Opposition/Gegensatz	معارضة
Souffrance/Leiden	معاناة/ تألُّم
Répétition/Wiederholung	معاودة
Miraculeux/wundertätig	معجزي
Connaissance/Erkenntnis	معرفة
Intelligible/raisonnable	معقول
Rationalité/Rationalität	معقولية (حكمة التّدبير)
Effet/Effekt, Wikung	معلول/ نتيجة
Sens/Sinn	معنى
Norme/Norm, Regel	معيار
Vécu/Erlebnis	معيش
Concept/Begriff	مفهوم

Catégorie/Kategorie	مقولة
Critère/Kriterium	مقياس
Contrainte/Nötigung	مكرهة، ضغط
Agréable/angenehm	ممتع
Fin ultime/Endzweck	منتهى الغرض
Perspective/Aussicht, Verschiedenheit	منظور/ منظورية، اختلاف المنظورات
Utilité/Nützlichkeit	منفعة
Objet/Gegenstand	موضوع
Objectivité/Objektivität	موضوعيّة
Métaphysique/Metaphysik	ميتافيزيقا

-ن-

Penchant/Trieb	نازع
Noble/edelmütig	نبيل
Effet/Wirkung	نتيجة
Système/System	نسق
Ascétisme/Ascetismus	نُسْك/ نُسكيّة
Oubli/Vergessnheit	نسيان
Genèse/Genesis	نشأة/ تكوُّن
Genèse première/Entstehung	نشأة أولى
Anomalie/Anomalie, Unregelmässgkeit	نشاز/ شذوذ
Activité/Tätigkeit	نشاط
Axiologie/Axiologie	نظريّة القيم/ علم-/ فقه-/ أكسيولوجيا
Âme/Seele	نفس
Utilitarisme/Pragmatismus	نفعيّة
Critique radicale/gründlich Kritik	نقد جذري
Antithèse/Antithese, Gegensatz	نقيض أطروحة

Rétrograde/rückläufig	نكوصي
Intention/Gesinnung	نيّة/ مقصد

-هـ-

Don/Geschenk	هبة
But/Ziel	هدف
Identité/Identität	هويّة

-و-

Devoir/Pflicht	واجب
Unicité/Einmaligkeit	واحدية
Réalité/Realität	واقعيّة
Idolâtrie/Götzendienst	وثنيّة
Dogmatisme/Dogmatismus	وثوقية
Devoir/sollen	وَجَبَ
Existence/Existenz	وجود
Unité/Einheit	وحدة
Tutelle/Vormundschaft	وصاية
Conjonction/Konjunktion, Verbindung	وصْل
Bassesse/Niederträchtigkeit	وضاعة
Positivisme/Positivismus	وضعوية
Patrie/Mutterland, Heimat	وطن
Fonction/Funktion, Beruf	وظيفة
Conscience/Bewusstsein	وعي/ شعور
Conscience historique/historisch Bewusstsein	وعي تاريخي
Conscience pure/rein Bewusstsein	وعي محض
Conscience morale/Gewissen	وعي أخلاقي
Fidélité/Treue	وفاء
Illusion/Wahn	وهم

المراجع

1 – العربية

الآلوسي، حسام محيي الدِّين. التطوُّر والنسبيَّة في الأخلاق. بيروت: دار الطَّليعة للطباعة والنَّشر، 1989.

إبراهيم، يسري. نبته عدوّ المسيح. القاهرة: سينا للنّشر، 1990.

ابن جدُّو، هشام. سؤال القيمة: مقاربة لرصد إشكالية القيمة في فلسفة لافيل. الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.

ابن خلدون، عبد الرَّحمن. المقدِّمة: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر ومَنْ عاصرهم مِنْ ذوي الشَّأن الأكبر. طبعة جديدة منقّحة ومصحَّحة. بيروت: دار الفكر للطباعة والنَّشر والتوزيع، 2007.

ابن طفيل الأندلسي، أبو بكر محمد بن عبد الملك. حي بن يقظان. تونس: دار المعارف، 1985.

ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين. لسان العرب. 15 ج. ط 6. بيروت: دار صادر، 1997.

إدريس، سهيل. المنهل القريب: قاموس فرنسي-عربي. ط 31. بيروت: دار الآداب، 2003.

أفلاطون. المحاورات الكاملة، المجلد الأول: الجمهورية. ترجمة شوقي داود تمراز. بيروت: الأهليّة للنّشر والتّوزيع، 1994.

أكريل، جون لويد [وآخرون]. الموسوعة الفلسفيّة المختصرة. نقلها عن الإنكليزية فؤاد كامل [وآخرون]. مراجعة وإشراف وإضافة شخصيّات إسلاميّة زكي نجيب محمود. بيروت: دار القلم، [د.ت.].

ألفا، روني إيلي. موسوعة أعلام الفلسفة: العرب والأجانب. تقديم شارل حلو. مراجعة جورج نخل. ج 2. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1992.

أوديف، ستيان. على دروب زرادشت. ترجمة فؤاد أيّوب. بيروت/دمشق: دار دمشق، 1983.

باديو، آلان. "بيان من أجل الفلسفة". ترجمة وتعليق مطاع صفدي. العرب والفكر العالمي. العدد 12 (خريف 1990).

بدوي، عبد الرّحمن. نيتشه. خلاصة الفكر الأوربي، سلسلة الفلاسفة. ط 5. الكويت: وكالة المطبوعات، 1970.

برهييه، إميل. تاريخ الفلسفة، الجزء السابع: الفلسفة الحديثة (1850–1945). ترجمة جورج طرابيشي. بيروت: دار الطّليعة للطباعة والنشر، 1987.

بلعقروز، عبد الرزّاق. نيتشه ومهمّة الفلسفة: قلب تراتب القيم والتأويل الجمالي للحياة. تقديم عز العرب لحكيم بناني. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون؛ الجزائر: منشورات الاختلاف، 2010.

______. المعرفة والارتياب: المساءلة الارتيابية لقيمة المعرفة عند نيتشه وامتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر. بيروت: منتدى المعارف، 2013.

بودو، بيير. نيتشه مفتّتًا. ترجمة أسامة الحاج. بيروت: المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، 1993.

بودومة، عبد القادر. "نيتشه ... الميتافيزيقا وفيزيولوجيا الفن". الفكر العربي المعاصر. العددان 156–157 (خريف 2011).

بوطيب، رشيد. "واجب النسيان: تأملات في المسألة التراثية". محاضرة. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. الدوحة. 1/ 7/ 2020.

تانر، مايكل. نيتشه: مقدّمة قصيرة جدًّا. ترجمة مروة عبد السلام. مراجعة هبة عبد المولى. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2015.

توفيق، سعيد. الخبرة الجماليّة: دراسة في فلسفة الجمال الظّاهراتيّة. بيروت: المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنّشر والتوزيع، 1992.

جيد، رياض. القاموس الوحيد: ألماني–عربي بالتشكيل الكامل وتصريف الأفعال. ط 4 معدّلة وموسّعة. بيروت: دار الجيل، [د. ت.].

دريدا، جاك. المهماز: أساليب نيتشه. ترجمة عزيز توما. تقديم إبراهيم محمود. اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع، 2010.

الدواي، عبد الرزّاق. حوار الفلسفة والعلم والأخلاق في مطالع الألفيّة الثّالثة. سلسلة المكتبة الفلسفيّة. الدّار البيضاء: شركة النشر والتوزيع–المدارس، 2004.

دولوز، جيل. "الفيلسوف المترحّل: علامات وأحداث". ترجمة محمّد ميلاد. **العرب والفكر العالمي**. العددان 13-14 (1991).

______. **نيتشه والفلسفة**. ترجمة أسامة الحاج. بيروت: المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، 1993.

______ وفليكس غتاري. **ما هي الفلسفة؟**. ترجمة جورج سعد. بيروت: دار عويدات الدّوليّة، 1993.

______. "الرأسمالية والفصام: أوديب مضادا الآلات الراغبة". ترجمة علي مقلد. إشراف ومراجعة مطاع صفدي. **العرب والفكر العالمي**. العددان 21-22 (شتاء 2007).

ديب، جورج ميخائيل. "مقدّمة"، في: فريدريك نيتشه، **عدو المسيح**، ترجمة جورج ميخائيل ديب (دمشق: دار الحوار للنّشر والتّوزيع، 2004).

ديورانت، ول. **قصّة الفلسفة: من أفلاطون إلى جون ديوي، حياة وآراء أعاظم رجال الفلسفة في العالم**. ترجمة فتح الله محمّد المشعشع. ط 6. بيروت: منشورات مكتبة المعارف، 1988.

رزقبر، جان-بول. **فلسفة القيم**. ترجمة عادل العوّا. سلسلة زدني علمًا. بيروت: عويدات للنّشر والطّباعة، 2001.

روزنتال، م. وب. يودين (إشراف). **الموسوعة الفلسفيّة: وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السّوفياتيين**. ترجمة سمير كرم. مراجعة صادق جلال العظم وجورج طرابيشي. بيروت: دار الطّليعة للطّباعة والنّشر، [د. ت.].

زكريا، فؤاد. **نيتشه**. سلسلة الفكر الغربي. ط 2. القاهرة: دار المعارف بمصر، 1966.

زيادة، معن [وآخرون]. **الموسوعة الفلسفيّة العربيّة**. 2 مج. 3 ج. بيروت: معهد الإنماء العربي، 1986-1988.

زيناتي، جورج. **رحلات داخل الفلسفة الغربيّة**. بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنّشر والتّوزيع، 1993.

سبينوزا، باروخ. **رسالة في إصلاح العقل**. ترجمة جلال الدين سعيد. سلسلة لزوميات المقال. تونس: دار الجنوب للنشر، [د. ت.].

سلوتردايك، بيتر. **"الإنجيل" الخامس لنيتشه**. ترجمة علي مصباح. كولونيا: منشورات دار الجمل، 2003.

الشّابّي، نور الدّين. **نيتشه ونقد الحداثة**. سلسلة أطروحات. تونس: دار المعرفة للنّشر، 2005.

شعبو، وائل. "الشَّذرة الفلسفيّة كقوّة إرادة فنّيّة". مجلة كتابات معاصرة. مج 20، العدد 80 (2011).

الشيخ، محمّد. نقد الحداثة في فكر نيتشه. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2008.

صالح، هاشم. "دور الفلسفة في بلورة المشروع الحضاري العربي: مدخل أوّلي لتفكيك المثالية والميتافيزيقا في المناخين الأوروبي والعربي الإسلامي". الوحدة. العدد 60: الفلسفة العربية بين الإبداع والإتباع (أيلول/ سبتمبر 1989).

صليبا، جميل. المعجم الفلسفي. بيروت: دار الكتاب اللبناني؛ القاهرة: دار الكتاب المصري، 1982.

طبر، بول. "نيتشه: مابعد الحداثة والمثقّفون العرب". الفكر العربي المعاصر. العددان 114-115 (ربيع-صيف 2000).

عبد الحميد، شاكر. الخيال: من الكهف إلى الواقع الافتراضي. عالم المعرفة 360. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2009.

العتيري عزّوز، رجاء. "الكتابة النيتشويّة والفلسفة". المجلّة التونسيّة للدراسات الفلسفيّة. العددان 28-29 (2001).

العيّادي، عبد العزيز. ميشيل فوكو: المعرفة والسُّلطة. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1994.

______. مسألة الحريّة ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلو-بونتي. سلسلة أطروحات. تونس: دار صامد للنشر والتوزيع، 2004.

______. إتيقا الموت والسّعادة. صفاقس: صامد للنّشر والتّوزيع، 2005.

غوش، ريمون. "نيتشه والحقيقة". الفكر العربي المعاصر. العددان 152-153 (2010).

فنك، أويغن. فلسفة نيتشه. ترجمة إلياس بديوي. دمشق: منشورات وزارة الثّقافة والإرشاد القومي، 1974.

فوكو، ميشال. حفريات المعرفة. ترجمة سالم يفوت. ط 2. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1987.

______. جنيالوجيا المعرفة. ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي. المعرفة الفلسفية. الدار البيضاء: دار توبقال، 1988.

______. المراقبة والمعاقبة: ولادة السّجن. ترجمة علي مقلد. مراجعة وتقديم مطاع صفدي. بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990.

الفيروز آبادي، مجد الدّين محمّد بن يعقوب. **القاموس المحيط**. بيروت: دار الجيل، 1952.

فيلونكو، ألكسيس. "نيتشه وفلسفة الحياة". **الفكر العربي المعاصر**. العددان 134-135 (شتاء 2006).

قبيعة، هيثم. **المعجم المزدوج: عربي-ألماني، ألماني-عربي**. بيروت: دار الرّاتب الجامعيّة، 2007.

قمير، يوحنا. **نيتشه نبيُّ المتفوّق**. بيروت: منشورات دار المشرق، 1986.

كانط، إيمانويل. **نقد العقل المحض**. ترجمة وتقديم موسى وهبة. بيروت: مركز الإنماء القومي، [د. ت.].

______. **أسس ميتافيزيقا الأخلاق**. ترجمة وتقديم محمّد فتحي الشنيطي. تعليق فيكتور دلبوس. ط 2. بيروت: دار النّهضة العربيّة للطّباعة والنّشر، 1970.

______. "ما هو عصر التنوير؟". ترجمة يوسف الصّدّيق. **مجلة الكرمل**. العددان 12-13 (1984).

لارويل، فرانسوا. "الاستدعاء والظّاهرة". ترجمة ومراجعة فريق مركز الإنماء القومي. **العرب والفكر العالمي**. العددان 15-16 (خريف 1991).

لافرين، يانكو. **نيتشه**. ترجمة جورج جحا. سلسلة أعلام الفكر العالمي المعاصر. بيروت: المؤسّسة العربية للدراسات والنّشر، 1973.

ماركس، كارل. **بؤس الفلسفة: ردٌّ على فلسفة البؤس لبرودون**. ترجمة محمد مستجير مصطفى. ط 2. بيروت: دار الفارابي، 1981.

ماركوز، هربرت. **الإنسان ذو البعد الواحد**. ترجمة جورج طرابيشي. ط 3. بيروت: منشورات دار الآداب، 1988.

مفرّج، جمال. **نيتشه الفيلسوف الثّائر**. الدار البيضاء: إفريقيا الشّرق، 2003.

مونتينيلو، بيير. **نيتشه وإرادة القوّة**. ترجمة وتقديم جمال مفرّج. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون؛ الجزائر: منشورات الاختلاف، 2010.

ميرلو-بونتي، موريس. **تقريظ الحكمة**. ترجمة وتقديم محمّد محجوب. تونس: دار أميّة، 1995.

نيتشه، فريدريك. **مقدّمة لقراءة محاورات أفلاطون**. ترجمة محمّد الجوّة وأحمد الجوّة. تقديم فتحي التريكي. سلسلة مقاربات فلسفيّة. صفاقس: دار البيروني للنّشر والتّوزيع، [د. ت.].

ـــــــــ. **الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي**. ترجمة سهيل القش. تقديم ميشيل فوكو. ط 2. بيروت: المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، 1983.

ـــــــــ. **ما وراء الخير والشّر (نصوص)**. ترجمة محمد عضيمة. بيروت: دار الكنوز الأدبية، 1999.

ـــــــــ. **العلم الجذل**. ترجمة سعاد حرب. بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنّشر والتّوزيع، 2001.

ـــــــــ. **ما وراء الخير والشّر**: تباشير فلسفة للمستقبل. ترجمة جيزيلا فالور حجّار. مراجعة موسى وهبة. بيروت: دار الفارابي؛ بئر مراد رايس، الجزائر: المؤسّسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، 2003.

ـــــــــ. **هذا هو الإنسان**. ترجمة علي مصباح. كولونيا: منشورات الجمل، 2003.

ـــــــــ. **عدو المسيح**. ترجمة جورج ميخائيل ديب. دمشق: دار الحوار للنّشر والتّوزيع، 2004.

ـــــــــ. **هكذا تكلّم زرادشت: كتاب للجميع ولغير أحد**. ترجمة علي مصباح. كولونيا، ألمانيا/ بغداد: منشورات الجمل، 2007.

ـــــــــ. **غسق الأوثان: أو كيف نتعاطى الفلسفة قرْعًا بالمطرقة**. ترجمة علي مصباح. بيروت/ بغداد: منشورات الجمل، 2010.

ـــــــــ. **في جينالوجيا الأخلاق**. ترجمة وتقديم فتحي المسكيني. مراجعة محمّد محجوب. تونس: دار سيناترا؛ المركز الوطني للترجمة، 2010.

ـــــــــ. **نقيض المسيح: مقال اللعنة على المسيحية**. ترجمة علي مصباح. بيروت/ بغداد: منشورات الجمل، 2011.

ـــــــــ. **إنساني مفرط في إنسانيته: كتاب للمفكرين الأحرار، الكتاب الأوّل**. ترجمة علي مصباح. بيروت/ بغداد: منشورات الجمل، 2014.

نيهاماس، ألكسندر. نيتشه: **الحياة كنصٍّ أدبي**. ترجمة محمّد هشام. الدّار البيضاء: إفريقيا الشّرق، 2008.

هابرماز، يورغين. "حول نظريّة المعرفة عند نيتشه". ترجمة فالور حجّار عن الأصل الألماني. **الفكر العربي المعاصر**. العددان 58-59 (تشرين الثاني/ نوفمبر-كانون الأول/ ديسمبر 1988).

ـــــــــ. **المعرفة والمصلحة**. ترجمة جورج كتورة. بيروت: معهد الإنماء العربي، 1998.

هيغل، جورج وليام فريدريك. أصول فلسفة الحق، المجلد الأول. ترجمة إمام عبد الفتّاح إمام. ط 2. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 1983.

يالوم، إرفين د. عندما بكى نيتشه (رواية). ترجمة خالد الجبيلي. بغداد/بيروت: منشورات دار الجمل، 2015.

2 - الأجنبية

Abdi, Abderrazak. *Le Devenir de l'humain dans la pensée de Nietzsche*. Fatma Haddad (dir.). Tunis: Faculté des lettres et sciences humaines de Kairouan, 2006.

Andler, Charles. *Nietzsche: Sa vie et sa pensée, tome I: Les Précurseurs de Nietzsche, la jeunesse de Nietzsche*. Bibliothèque des idées. Paris: Gallimard, 1979.

Andreas-Salomé, Lou. *Friedrich Nietzsche à travers ses œuvres*. Jacques Benoist-Méchin (trad.). Ernst Pfeiffer (texte établi et présenté). Thomas Pfeiffer (notes). Olivier Mannoni (rev. et complétée). Paris: Grasset & Fasquelle, 1992.

Aristote. *Éthique à Eudème*. Vianney Décarie & Renée Houde-Sauvé (trad.). 2ème éd. Paris: Vrin; Montréal: Presses universitaires de Montréal, 1984.

_______. *La Métaphysique, tome 1*. Jean Tricot (trad. & éd.). Bibliothèque des textes philosophiques. Paris: Vrin, 1986.

Astor, Dorian. *Nietzsche: La Détresse du présent*. Paris: Gallimard, 2014.

_______. *Deviens ce que tu es: Pour une vie philosophique*. Les Grands mots. Paris: Autrement, 2016.

Audi, Paul. "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme]. Repenser une éthique par-delà bien et mal." [Réponse à la question: *Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?* propos recueillis par David Rabouin]. *Le Magazine littéraire*. no. 383 (Janvier 2000).

Badiou, Alain. *L'Éthique: Essai sur la conscience du mal*. Paris: Hatier, 1993.

Baudrillard, Jean. *Pour une critique de l'économie politique du signe*. Idéa 44. Tunis: Cérès, 1995.

Beardsworth, Richard. *Nietzsche*. Figures du savoir 2. Paris: Les Belles lettres, 1997.

Beck, Lewis-White. *Six Secular Philosophers*. New York: Macmillan, 1966.

Benmussa, Simone. "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme"]. La Dimension verticale de la parole." [Réponse à la question: *Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?* propos recueillis par Didier Raymond]. *Le Magazine littéraire*. no. 383 (Janvier 2000).

Benveniste, Émile. *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard, 1966.

Bertram, Ernst. *Nietzsche: Essai de mythologie*. Robert Pitrou (trad.). Pierre Hadot (préf.). Les Marches du temps. Paris: Félin, 2007.

Birault, Henri. "De la béatitude chez Nietzsche," dans: *Nietzsche*, VIIe Colloque [philosophique international de Royaumont], 4-8 Juillet 1964, cahiers de royaumont, philosophie 6, nouv. éd. (Paris: Les Editions Minuit, 1988).

Blondel, Eric. *Nietzsche: Le Corps et la culture, la philosophie comme généalogie philologique*. Philosophie d'aujourd'hui. Paris: Presses universitaires de France, 1986.

______. "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme"]. L'Homme moderne a perdu les lois tragiques de la nature." [Réponse à la question: *Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?* propos recueillis par David Rabouin]. *Le Magazine littéraire*. no. 383 (Janvier 2000).

Boudot, Pierre. *L'Ontologie de Nietzsche*. Initiation philosophique 95. Paris: Presses universitaires de France, 1971.

Bourdil, Pierre-Yves. "Introduction," dans: *Nietzsche, Seconde considération intempestive: De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie 1874*. Henri Albert (trad.). Pierre-Yves Bourdil (int., bib. et chro.). Paris: Garnier Flammarion, 1988.

Brun, Jean. *Le Stoïcisme*. Que sais-je?. 11ème éd. corrigée. Paris: Presses universitaires de France, 1992.

Canto-Sperber, Monique (dir.). *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. 2ème éd. corr. Paris: Presses universitaires de France, 1997.

Challaye, Félicien. *Nietzsche*. Les Philosophes. Paris: Mellottée, 1950.

Chassard, Pierre. *Nietzsche: Finalisme et histoire*. Paris: Copernic, 1977.

Châtelet, François (dir.). *La Philosophie, tome 3: De Kant à Husserl*. Paris: Hachette, 1979.

Choulet, Philippe. "Nietzsche," dans: Dominique Folscheid (dir.), *La Philosophie allemande de Kant à Heidegger*, collection premier cycle (Paris: Presses universitaires de France, 1993).

______. "[Dossier: "Nietzsche"]. L'Epicure de Nietzsche: Une figure de la décadence." *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. no. 3 (Juillet-Septembre 1998).

Clair, André. *Éthique et humanisme: Essai sur la modernité*. Paris: Cerf, 1989.

Clémens, Eric. "De la lecture à l'histoire intempestive." dans: *Nietzsche aujourd'hui?, tome 2: Passion Broché*, colloque international de Cerisy-la-salle en Juillet 1972 (Paris: Union générale d'éditions, 1973).

Colli, Giorgio. *Après Nietzsche*. Pascal Gabellone (trad.). Collection philosophie imaginaire 4. Montpellier: L'éclat, 1987.

Constantinidès, Yannis. "[Dossier: "Nietzsche: L'antisystème"]. Philosopher en corps." *Magazine philosophie*. no. hors-série (été 2015).

Corman, Louis. *Nietzsche psychologue des profondeurs*. Paris: Presses universitaires de France, 1982.

Cotten, Jean-Pierre. *Heidegger*. Microcosme/écrivains de toujours. Paris: Seuil, 1974.

D'Iorio, Paolo. "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme"]. Suivre Nietzsche au-delà des limites de ses textes." [Réponse à la question: *Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?* propos recueillis par David Rabouin]. *Le Magazine littéraire*. no. 383 (Janvier 2000).

Darricau, Raymond & Bernard Peyrous. *Histoire de la spiritualité*. Que sais-je? 2621. Paris: Presses universitaires de France, 1991.

De Gandillac, Maurice. "[Dossier: "Les Vies de Nietzsche"]. La Société des surhommes." *Le Magazine littéraire*. no. 298 (Avril 1992).

De Launay, Marc. "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme"]. Quelque chose de proprement explosif pour la pensée." [Réponse à la question: *Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?* propos recueillis par David Rabouin]. *Le Magazine littéraire*. no. 383 (Janvier 2000).

Dejardin, Bertrand. *L'Art et la vie: Éthique et esthétique chez Nietzsche*. Ouverture philosophique. Paris: L'Harmattan, 2008.

Deleuze, Gilles. "Pensée nomade," dans: *Nietzsche aujourd'hui? tome 1: Intensités*, colloque international de Cerisy-la-Salle en Juillet 1972 (Paris: Union générale d'éditions, 1973).

_______. *Différence et répétition*. 6ème éd. Paris: Presses universitaires de France, 1989.

_______. *Logique du sens*. Critique. Paris: Minuit, 1989.

_______. *Nietzsche*. Philosophes. 8ème éd. Paris: Presses universitaires de France, 1990.

_______. *Nietzsche et la philosophie*. Idéa 39. Tunis: Cérès, 1995.

_______. *Critique et clinique*. Paradoxe. Paris: Minuit, 2006.

_______ & Félix Guattari. *Qu'est-ce que la philosophie?*. Critique. Paris: Minuit, 1991.

Delruelle, Edouard. *Métamorphoses du sujet: L'Ethique philosophique de Socrate à Foucault*. 2ème éd. Le Point philosophique. Bruxelles: De Boeck superieur, 2006.

Descamps, Christian. "L'Instinct," dans: *Nietzsche aujourd'hui?. tome 2: Passion*, colloque international de Cerisy-la-salle en Juillet 1972 (Paris: Union générale d'éditions, 1973).

Descartes, René. *Discours de la méthode*. Avec des aperçus sur le mouvement des idées avant Descartes, une biographie chronologique, une int. à l'œuvre, une analyse méthodique du *Discours*, des notes, des questions et des documents par Jean-Marie Fataud. Univers des lettres Bordas 239. Nouv. éd. Paris: Bordas, 1980.

Dessons, Gérard. "Le Poème, critique de la critique," dans: Béchir Koudhai (dir.), *Critique et vérité*, actes du colloque (Kairouan, Avril 1998) (Tunis: Le Gai savoir; La Faculté des lettres et sciences humaines de Kairouan, 2007).

Dollé, Jean-Paul. "Trois orphelins à Turin." [Réponse à la question: *Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?*]. *Le Magazine littéraire*. no. 383 (Janvier 2000).

______. "Seules les pensées qu'on a en marchant valent quelque chose." [Réponse à la question: *Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?*]. *Le Magazine littéraire*. no. 383 (Janvier 2000).

Durozoi, Gérard & André Roussel. *Dictionnaire de philosophie*. Paris: Nathan, 1987.

Edelman, Bernard. "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme"]. Nietzsche est un matérialiste absolu." [Réponse à la question: *Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?* propos recueillis par David Rabouin]. *Le Magazine littéraire*. no. 383 (Janvier 2000).

Faye, Jean-Pierre. "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme"]. Surpasser l'esprit de vengeance." [Réponse à la question: *Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?* propos recueillis par David Rabouin]. *Le Magazine littéraire*. no. 383 (Janvier 2000).

Fink, Eugen. *La Philosophie de Nietzsche*. Hans Hildenbrand & Alex Lindenberg (trad.). Arguments. Paris: Minuit, 1986.

Folscheid, Dominique (dir.). *La Philosophie allemande de Kant à Heidegger*. Collection premier cycle. Paris: Presses universitaires de France, 1993.

Foucault, Michel. "[Dossier: "Kant et la modernité"]. Un cours inédit: Qu'est-ce que les Lumières?." *Le Magazine littéraire*. no. 309 (Avril 1993).

______. *Le Courage de la vérité, tome 2: Le Gouvernement de soi et des autres, cours au Collège de France, 1984*. Frédéric Gros (édition établie). François Ewald & Alessandro Fontana (dirs.). Paris: Gallimard-Seuil, 2009.

______. *Discours et vérité, précédé de La parrêsia*. Henri-Paul Fruchaud & Daniele Lorenzini (édition et apparat critique). Frédéric Gros (int.). Paris: Vrin, 2016.

Gauvin, François. "[Dossier: "Nietzsche, Schopenhauer et Kierkegaard, les textes fondamentaux et leurs commentaires"]. Morale de maître, morale d'esclave." *Le Point*. no. 15 (Septembre-Octobre 2007).

Gide, André. *Les Nourritures terrestres, suivi de Les nouvelles nourritures*. Folio. Paris: Gallimard, 1972.

Goedert, Georges. *Nietzsche critique des valeurs chrétiennes: Souffrance et compassion*. Paris: Beauchesne, 1977.

Goldschmidt, Georges-Arthur. "[Dossier: "Nietzsche, Schopenhauer et Kierkegaard, les textes fondamentaux et leurs commentaires"]. Nietzsche, la pensée et le style". *Le Point*. no. 15 (Septembre-Octobre 2007).

Granier, Jean. *Le Problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. L'Ordre philosophique. 2ème éd. Paris: Seuil, 1966.

Haar, Michel. *Nietzsche et la métaphysique*. Tel 220. Paris: Gallimard, 1993.

_______. *La Fracture de l'histoire: Douze essais sur Heidegger*. Grenoble: Jérôme Million, 1994.

Héber-Suffrin, Pierre. *Le Zarathoustra de Nietzsche*. Chantal Sautier & Laurent Valette (trad.). 2ème éd. Paris: Presses universitaires de France, 1992.

Heidegger, Martin. *Chemins qui ne mènent nulle part*. Wolfgang Brokmeier (trad.). Paris: Gallimard, 1986.

_______. *Nietzsche*. Pierre Klossowski (trad.). Bibliothèque de philosophie. 2 vols. Paris: Gallimard, 1989-2001.

Hottois, Gilbert (éd.). *Aux fondements d'une éthique contemporaine: H. Jonas et H. T. Engelhardt en perspective*. Problèmes et controverses. Paris: Vrin, 1993.

Jaedicke, Christian. *Nietzsche: Figures de la monstruosité, tératographies*. L'Art en bref. Paris/Montréal: L'Harmattan, 1998.

Jan Patocka: Philosophie, phénoménologie, politique. Etienne Tassin & Marc Richir (textes réunis). Krisis. Grenoble: Million, 1992.

Jonas, Hans. "Le Fardeau et la grâce d'être mortel," dans: Gilbert Hottois (éd.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine: H. Jonas et H. T. Engelhardt en perspective*, problèmes et controverses (Paris: Vrin, 1993).

Kant, Emmanuel. *Critique de la raison pure*. Jules Barni (trad.). Paul Archambault (revue). Luc Ferry (préface). Bernard Rousset (chronologie et bibliographie). Paris: Garnier Flammarion, 1987.

_______. *Critique de la raison pratique*. François Picavet (trad.). Ferdinand Alquié (int.). Paris: Quadrige/Presses universitaires de France, 1989.

_______. *Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée? Qu'est-ce que les Lumières?: et autres textes*. Françoise Proust (introduction, notes, bibliographie et chronologie). Jean-François Poirier & Françoise Proust (trad.). GF 573. Paris: Flammarion, 1991.

_______. *Œuvres philosophiques*. Ferdinand Alquié (dir.). Bibliothèque de la Pléiade. 3 vols. Paris: Gallimard, 1997.

Vol. 1: *Des premiers écrits à la "Critique de la Raison pure"*.

Vol. 2: *Des "Prolégomènes" aux écrits de 1791*.

Vol. 3: *Les Derniers écrits de 1792-1793*.

Kearney, Richard. "La Question de l'éthique chez Patocka," dans: *Jan Patocka: Philosophie, phénoménologie, politique*, Etienne Tassin & Marc Richir (textes réunis), Krisis (Grenoble: Million, 1992).

Kessler, Mathieu. *L'Esthétique de Nietzsche*. Thémis, série philosophie. Paris: Presses universitaires de France, 1998.

Kierkegaard, Sören. *Crainte et tremblement*. Paul-Henri Tisseau (trad.). Jean Wahl (intro.). Paris: Aubier, 1984.

Klee, Paul. *Théorie de l'art moderne*. Paris: Gauthier, 1982.

Konigson, Mina. "[Dossier: "Unité et totalité en biologie"]. Nietzsche et la philosophie." *Études philosophiques* (nouv. Série). 21ème année. no. 1 (Janvier-Mars 1966).

Kremer-Marietti, Angèle. *Thèmes et structures dans l'œuvre de Nietzsche*. Thèmes et structures. Paris: Lettres modernes, 1957.

______. *L'Homme et ses labyrinthes: Essai sur Friedrich Nietzsche*. Inédit. Paris: Union général d'édition, 1972.

______. *La Raison créatrice: Moderne ou postmoderne*. Paris: Kimé, 1996.

______. *Nietzsche et la rhétorique*. Commentaires philosophiques. Paris: L'Harmattan, 2007.

Kunnas, Tarmo. *Nietzsche ou l'esprit de contradiction: Étude sur la vision du monde du poète-philosophe*. Paris: Nouvelles éditions latines, 1980.

Ladmiral, Jean-René. "Archéologie de la critique," dans: Béchir Koudhai (dir.), *Critique et vérité*, actes du colloque (Kairouan, Avril 1998) (Tunis: Le Gai savoir; La Faculté des lettres et sciences humaines de Kairouan, 2007).

Laplantine, François. *Le Philosophe et la violence*. coll. SUP. Paris: Presses universitaires de France, 1976.

Laruelle, François. *Nietzsche contre Heidegger: Thèses pour une politique Nietzschéenne*. Paris: Payot Boulevard Saint-Germain, 1977.

______. *Éthique de l'étranger: Du crime contre l'humanité*. Bibliothèque de non-philosophie. Paris: Kimé, 2000.

Laurent, Alain. "[Dossier: "Les Vies de Nietzsche"]. L'Individualisme insolidaire d'un solitaire..." *Le Magazine littéraire*. no. 298 (Avril 1992).

Le Rider, Jacques. "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme"]. Nietzsche a pensé la modernité de manière radicalement sceptique." [Réponse à la question: *Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?* propos recueillis par David Rabouin]. *Le Magazine littéraire*. no. 383 (Janvier 2000).

Lefranc, Jean. *Comprendre Nietzsche*. Paris: Armand Colin, 2003.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *La Monadologie*. Trad. et publication d'après les manuscrits et accompagnée d'éclaircissements par Émile Boutroux; suivie d'une note sur *Les principes de la mécanique dans Descartes et dans Leibniz* par Henri Poincaré. Paris: Vrin, 1974.

Lercher, Alain. *Les Mots de la philosophie*. Le Français retrouvé. Paris: Belin, 2007.

Lowith, Karl. "Nietzsche et sa tentative de récupération du monde," trad. Arion Lothar Kelkel, dans: *Nietzsche: 7ème Colloque Philosophique International: Royaumont, France, Juillet 4-8, 1964*, cahiers de royaumont, philosophie 6 (Paris: Minuit, 1988).

Lyotard, Jean-François. "Notes sur le retour et le kapital," dans: *Nietzsche aujourd'hui? tome 1: Intensités*, colloque international de Cerisy-la-Salle en Juillet 1972 (Paris: Union générale d'éditions, 1973).

Markhoff, Gérard. "Appel aux hommes et femmes d'espérance," dans: *Vers une éthique politique: L'Ethique face à l'ingouvernabilité du monde actuel, colloque de Villemétrie, Paris, 8-10 avril 1986* (Paris: La Maison des sciences de l'homme, 1987).

Mattéi, Jean-François. "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme"]. Faire avec Nietzsche la découverte de l'inactuel." [Réponse à la question: *Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?*]. *Le Magazine littéraire*, no. 383 (2000).

Merleau-Ponty, Maurice. *Éloge de la philosophie et autres essais*. Folio/Essais. Paris: Gallimard, 1991.

Meyendorff, Jean. *Saint Grégoire: Palamas et la mystique orthodoxe*. Maîtres spirituels. Paris: Seuil, 1959.

Misrahi, Robert. *Qu'est-ce que l'éthique?: L'Ethique et le bonheur*. U. Philosophie. Paris: Armand Colin, 1997.

Nancy, Jean-Luc. "La Thèse de Nietzsche sur la téléologie," dans: *Nietzsche aujourd'hui? tome 1: Intensités*, colloque international de Cerisy-la-Salle en Juillet 1972 (Paris: Union générale d'éditions, 1973).

Nietzsche, Friedrich. *Correspondances*. 4 tomes. Giorgio Colli et Mazzino Montinari (textes établis). Maurice De Gandillac (dir.). Paris: Gallimard, 1986-2015.

_______. *Correspondance I: Juin 1850-avril 1869*. Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes établis). Henri-Alexis Baatsch, Jean Bréjoux & Maurice De Gandillac (trad.). Paris: Gallimard, 1986.

_______. *Correspondance II: Avril 1869-Décembre 1874*. Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes établis). Jean Bréjoux & Maurice De Gandillac (trad.). Paris: Gallimard, 1986.

_______. *Correspondance III: Janvier 1875-Décembre 1879*. Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes établis). Jean Lacoste (trad. et notes). Paris: Gallimard, 2008.

_______. *Correspondance IV: Janvier 1880-Décembre 1884*. Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes établis). Jean Lacoste (trad. et notes). Paris: Gallimard, 2015.

_____. *Le Livre du philosophe: Études théorétiques*. Angèle Kremer-Marietti (trad., int. et notes). Paris: Garnier Flammarion, 1991.

_____. *Mauvaises pensées choisies*. Georges Liébert (choix établi). Mona Ozouf (avant-propos). Tel 306. Paris: Gallimard, 2000.

_____. *Œuvres philosophiques complètes*. Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes établis et annotés). Gilles Deleuze & Maurice De Gandillac (dir.). 14 tomes en 18 vols. Paris: Gallimard, 1975-2008.

_____. _______. *tome I, vol. I: La Naissance de la tragédie, Fragments posthumes (Automne 1869 - Printemps 1872)*. Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis). Michel Haar, Philippe Lacoue-Labarthe & Jean-Luc Nancy (trad.). Paris: Gallimard, 2008.

_____. _______. *tome I, vol. 2: Écrits posthumes (1870-1873)*. Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis). Jean-Louis Backès, Michel Haar & Marc de Launay (trad.). Paris: Gallimard, 2008.

_____. _______. *tome II, vol. I: Considérations inactuelles I et II: David Strauss, l'apôtre et l'écrivain; De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie, Fragments posthumes: Été 1872-Hiver 1873-1874*. Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis). Pierre Rusch (trad.). Paris: Gallimard, 1990.

_____. _______. *tome II, vol. 2: Considérations inactuelles III et IV: Schopenhauer éducateur, Richard Wagner à Bayreuth; Fragments posthumes (Début 1874 - Printemps 1876)*. Giogio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis). Henri-Alexis Baatschet et al. (trad.). Paris: Gallimard, 1988.

_____. _______. *tome III: Humain, trop humain: Un livre pour esprits libres, 1: Fragments posthumes: 1876-1878*. Giogio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis). Robert Rovini (trad.). Marc Buhot de Launay (édition revue). Paris: Gallimard, 1988.

_____. _______. *tome III: Humain, trop humain: Un livre pour esprits libres. 2, Fragments posthumes: 1878-1879*. Giogio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis). Robert Rovini (trad.). Marc Buhot de Launay (édition revue). Paris: Gallimard, 1988.

_____. _______. *tome IV: Aurore: Pensées sur les préjugés moraux; Fragments posthumes: Début 1880-printemps 1881*. Giogio Colli et Mazzino Montinari (textes et variantes établis). Julien Hervier (trad.). Paris: Gallimard, 2000.

_____. _______. *tome V: Le Gai savoir: La Gaya Scienza, Fragments posthumes: Été 1881-Été 1882*. Pierre Klossowski (trad.). Marc Buhot de Launay (édition revue et augmentée). Paris: Gallimard, 2006.

_____. _______. *tome VI: Ainsi parlait Zarathoustra: Un livre qui est pour tous et qui n'est pour personne*. Giogio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis). Maurice De Gandillac (trad.). Paris: Gallimard, 2004.

______. ______. *tome VII: Par-delà bien et mal: Prélude d'une philosophie de l'avenir, La Généalogie de la morale: Un écrit polémique pour compléter et éclairer Par-delà bien et mal récemment publié*. Giogio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis). Cornélius Heim, Isabelle Hildenbrand & Jean Gratien (trad.). Paris: Gallimard, 2006.

______. ______. *tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner, Crépuscule des idoles, L'Antéchrist, Ecce homo, Nietzsche contre Wagner*. Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis). Jean-Claude Hémery (trad.). Paris: Gallimard, 2004.

______. ______. *tome VIII, vol. 2: Dithyrambes de Dionysos: Poèmes et fragments poétiques posthumes: 1882-1888*. Jean-Claude Hémery (trad.). Paris: Gallimard, 2004.

______. ______. *tome IX: Fragments posthumes (Été 1882-Printemps 1884)*. Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis). Anne-Sophie Astrup & Marc de Launay (trad.). Paris: Gallimard, 1997.

______. ______. *tome X: Fragments posthumes (Printemps-Automne 1884)*. Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes établis et annotés). Jean Launay (trad.). Paris: Gallimard, 1982.

______. ______. *tome XI: Fragments posthumes (Automne 1884-Automne 1885)*. Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis). Michel Haar & Marc Buhot de Launay (trad.). Paris: Gallimard, 1982.

______. ______. *tome XII: Fragments posthumes (Automne 1885-Automne 1887)*. Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes établis et annotés). Julien Hervier (trad.). Paris: Gallimard, 2007.

______. ______. *tome XIII: Fragments posthumes (Automne 1887-Mars 1888)*. Giorgio Colli & Mazzino Montinari (Textes et variantes établis). Pierre Klossowski & Henri-Alexis Baatsch (trad.). Paris: Gallimard, 2006.

______. ______. *tome XIV: Fragments posthumes (Début 1888 - Début Janvier 1889)*. Mazzino Montinari & Giorgio Colli (textes et variantes établis). Jean-Claude Hémery (trad.). Paris: Gallimard, 2008.

______. *Seconde considération intempestive: De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie*. Henri Albert (trad.). Pierre-Yves Bourdil (int., bib. et chro.). GF 483. Paris: Garnier Flammarion, 1988.

______. *La Volonté de puissance: Essai d'une transmutation de toutes les valeurs, études et fragments*. Henri Albert (trad.). Marc Sautet (index établi). Le livre de poche, série classiques de la philosophie. Paris: Librairie générale française, 1991.

Onfray, Michel. "[Dossier: "Les Vies de Nietzsche"]. Klossowski: Un mystique chez l'antéchrist." *Le Magazine littéraire*. no. 298 (Avril 1992).

______. *La Puissance d'exister: Manifeste hédoniste*. Paris: Grasset, 2006.

______. *La Sagesse tragique: Du bon usage de Nietzsche*. Biblio essais. Paris: Le Livre de poche, 2016.

Ouelbani, Mélika. *L'Ethique dans la philosophie de Wittgenstein*. Tunis: Ibn Zeidoun éd., 2004.

Pascal, Blaise. *Pensées*. Léon Brunschvicg (préface et intro.). Le Livre de poche. Paris: Librairie générale française, 1972.

Pautrat, Bernard. *Versions du soleil: Figures et systèmes de Nietzsche*. Paris: Editions du Seuil, 1971.

Philonenko, Alexis. "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme"]. Nietzsche est le philosophe de la vie." [Réponse à la question: *Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?* propos recueillis par Didier Raymond]. *Le Magazine littéraire*. no. 383 (Janvier 2000).

Proust, Marcel. *Les Plaisirs et les jours*. Anatole France (préface). Folio 379. Paris: Gallimard, 1973.

Quiniou, Yvon. "Nietzsche et la morale." *L'Enseignement philosophique, Revue de l'association des professeurs de philosophie de l'enseignement public*. 50ème année. no. 2 (Novembre-Décembre 1999).

Reboul, Olivier. *Nietzsche, critique de Kant*. Collection sup. le philosophe 113. Paris: Presses universitaires de France, 1974.

Rée, Paul. *De l'origine des sentiments moraux*. Michel-François Demet (trad.). Paul-Laurent Assoun (éd. Critique). Philosophie d'aujourd'hui. Paris: Presses universitaires de France, 1982.

Rey, Jean-Michel. *L'Enjeu des signes: Lecture de Nietzsche*. L'Ordre philosophique. Paris: Seuil, 1971.

Ricœur, Paul. *Le Conflit des interprétations*. Paris: Seuil, 1969.

Rogé, Jacques. *Le Syndrome de Nietzsche*. Paris: Odile Jacob/Presses universitaires de France, 1999.

Sanda, Dominique. "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme"]. S'élever en s'accrochant au monde." [Réponse à la question: *Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?* propos recueillis par David Rabouin]. *Le Magazine littéraire*. no. 383 (Janvier 2000).

Schmid, Wilhelm. "[Dossier: "Les Vies de Nietzsche"]. La Philosophie comme art de vivre." *Le Magazine littéraire*. no. 298 (Avril 1992).

Schopenhauer, Arthur. *De la volonté dans la nature*. Édouard Sans (trad. & éd.). 2ème éd. Paris: Quadrige/Presses universitaires de France, 1986.

______. *Le Fondement de la morale*. Auguste Burdeau (trad.). Alain Roger (int. et notes.). Le Livre de poche, série classiques de la philosophie. Paris: Librairie générale française, 1991.

Sève, Lucien. *Pour une critique de la raison bioéthique*. Philosophie. Paris: Odile Jacob, 1994.

Simha, André. *Nietzsche*. Pour connaître. Paris: Bordas, 1988.

Souchon, Gisèle. *Nietzsche: Généalogie de l'individu*. Commentaires philosophiques. Paris: L'Harmattan, 2003.

Spinoza, Baruch. *Éthique: Démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties*. tome 1. Charles Appuhn (trad. nouvelle avec notice et notes). Paris: Garnier Frères, 1953.

Steichen, Robert. *Dialectiques du sujet et de l'individu: Clinique de la (dé) construction identitaire*. Pédasup 44. Louvain-la-Neuve: Academia Bruylant, 2003.

Tlili, Mustapha. "Progrès et décadence chez Nietzsche et Rousseau." *Revue tunisienne des études philosophiques*. no. 5 (Mars 1986).

Tzitzis, Stamatios (dir.). *Nietzsche et les hiérarchies*. Commentaires philosophiques. Paris: L'Harmattan, 2008.

Valadier, Paul. *Nietzsche: Cruauté et noblesse du droit*. Le Bien commun. Paris: Michalon, 1998.

______. "Hiérarchie, normes, modernité démocratique chez Nietzsche," dans: Stamatios Tzitzis (dir.), *Nietzsche et les hiérarchies*, commentaires philosophiques (Paris: L'Harmattan, 2008).

Vattimo, Gianni. *Introduction à Nietzsche*. Fabienne Zanussi (trad.). Le Point philosophique. 2ème éd. Paris/Bruxelles: De Boeck, 1999.

Volpi, Franco. "Le Paradigme perdu: L'Ethique contemporaine face à la technique," dans: Gilbert Hottois (éd.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine: H. Jonas et H. T. Engelhardt en perspective*, problèmes et controverses (Paris: Vrin, 1993).

Weil, Eric. *Philosophie morale*. 4ème éd. Paris: Vrin, 1987.

Wismann, Heinz. "Nietzsche et la philologie," dans: *Nietzsche aujourd'hui?, tome 2. Passion*, colloque international de Cerisy-la-salle en Juillet 1972 (Paris: Union générale d'éditions, 1973).

Wolting, Patrick. *Le Vocabulaire de Friedrich Nietzsche*. coll. Vocabulaire de ... Paris: Ellipses, 2007.

Zimmer, Fabrice. "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme"]. Nietzsche, prophète du dandysme?." [Réponse à la question: *Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?*]. *Le Magazine littéraire*. no. 383 (Janvier 2000).

فهرس عام

ـــ أ ـــ

— ل —

— م —

ي


تليجرام
مكتبة سور الأزبكية

هذا الكتاب

يسعى إلى دراسة طبيعة العلاقة بين "استشكال الإتيقا" (تأسيس حقل قيم نقدي حول شكل الحياة الحرة، يقع في ما وراء الخير والشر، أي في ما وراء المفهوم التقليدي للأخلاق) و"سؤال النقد الجذري" (أي "الجينيالوجي") للمنظومة التقليدية للأخلاق، ويحاول استكشاف ميدان "الإتيقا" بوصفه حقلاً مستقلاً من المسائل مختلفاً عن فلسفة الأخلاق التقليدية. يقوم الكتاب على التحليل الداخلي للنصوص والانخراط في روح الفيلسوف من أجل فهمه وشرح مفاهيمه وبسط أطروحاته بشكل جامع في كتابات نيتشه، كما تتمثل قيمته البحثية المضافة في تقديم عمل متكامل حول مسألة ظل التطرق إليها باللغة العربية جزئيًا وحسب.

المولدي عزديني

أستاذ في جامعة صفاقس - تونس، وعضو الهيئة العلمية للمركز العربي للتربية والديمقراطية بتونس. حائز الدكتوراه في الفلسفة الحديثة والمعاصرة. له كثير من المقالات والمساهمات والمداخلات باللسانين العربي والفرنسي، كما له من المؤلفات: **النقد الفلسفي للذات المفكِّرة عند ديكارت** (2008)؛ **اليقظة والالتباس عند موريس مرلو-بونتي** (2013)؛ **دراسات في فلسفة نيتشه** (2013)؛ **تساوق الأنطولوجي والسياسي في الأثر الفني** (2021)؛ **تدبير النقد وتحرير الإنسان عند هربرت ماركوز** (2022).



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

Arab Center for Research & Policy Studies

السعر: 14 دولارًا

ISBN 978-614-445-513-5

